

SAPIENTIA

Organo de la Facultad de Filosofía

EDITORIAL

OCTAVIO N. DERISI:	<i>El trabajo humano</i>	163
--------------------	--------------------------------	-----

ARTICULOS

JOSEPH DE FINANCE:	<i>El valor moral</i>	169
VICENTE O. CILIBERTO:	<i>La historicidad del arte</i>	182
ALBERTO CATURELLI:	<i>Meditación sobre la calumnia</i>	197

NOTAS Y COMENTARIOS

OCTAVIO N. DERISI:	<i>El último libro de J. P. Sartre</i>	210
ALBERTO CATURELLI:	<i>"Yo pensante" y "yo problemático"</i> ..	214
J. E. BOLZÁN:	<i>Boletín de filosofía de las ciencias</i> ...	220

BIBLIOGRAFIA

ARTURO GARCÍA ASTRADA, *El pensamiento de Ortega y Gasset* (O. N. Derisi), pág. 227; D. J. SULLIVAN, *Fundamentos de filosofía* (J. Radulescu), pág. 228; SAINT THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* (E. Colombo), pág. 230; RAÚL ECHAURI, *El Ser en la Filosofía de Heidegger* (O. N. Derisi), pág. 232; JAMES D. COLLINS, *The lure of Wisdom* (J. Radulescu), pág. 234; EMILIO ESTIÚ, *De la vida a la existencia en la filosofía contemporánea* (O. N. Derisi), pág. 235; HÉCTOR D. MANDRIONI, *La vocación del hombre* (O. N. Derisi), pág. 236; FERNAND VAN STEENBERGHEN, *Histoire de la Philosophie. Période chrétienne* (O. Argerami), pág. 237.

LIBROS RECIBIDOS

Directores

OCTAVIO N. DERISI — GUILLERMO P. BLANCO

Secretario de Redacción

J. E. BOLZAN

Comité de Redacción

MANUEL GONZALO CASAS (*Tucumán*)

ALBERTO CATURELLI (*Córdoba*)

ALBERTO J. MORENO (*Buenos Aires*)

GUSTAVO ELOY PONFERRADA (*La Plata*)

ABELARDO F. ROSSI (*Buenos Aires*)

*Dirigir toda correspondencia relativa a manuscritos, suscripciones y libros para
recensión a:*

REVISTA SAPIENTIA

Calle 24 entre 65 y 66

LA PLATA - REPUBLICA ARGENTINA

EL TRABAJO HUMANO

— I —

Los seres inferiores al hombre no tienen dominio de su propia actividad. Todos ellos ejecutan su actividad bajo el dominio de las leyes impresas en su naturaleza por el divino Autor, y alcanzan así sus fines. Pero ninguno de ellos tiene conocimiento del ser de las cosas y del propio, es decir, ninguno tiene conciencia de sí frente al mundo, como trascendente a él. Ni siquiera los animales, que únicamente poseen un conocimiento crepuscular de las cosas y de sí, poseen tal conocimiento. Carentes de este conocimiento espiritual de la inteligencia, único capaz de de-velar el ser y, con él, el bien en cuanto tal, ningún ser inferior al hombre posee libertad o dominio de su propia actividad. Están dominados enteramente por un determinismo en toda su actividad: por leyes mecánicas, físicas, biológicas e instintivas, de modo que, aunque espontáneamente o sin intención, todos sus actos están encauzados de un modo necesario a su fin o bien propio de la especie y del individuo.

Con el hombre aparece el espíritu y, con él, el conocimiento y conciencia intelectual y la voluntad libre. El hombre no sólo es, sabe que es, tiene presente ante sí su propio ser y, correlativamente, está frente al ser de las cosas, al ser del mundo. Posee inmaterial o cognoscitivamente el ser del mundo, de Dios y de sí. Abierta al ser en cuanto ser, y con él al bien, en cuanto bien, al Bien infinito y a la felicidad, la voluntad humana logra el dominio de su propia actividad frente a los medios o bienes finitos, es decir, su libertad. La voluntad no sólo tiene capacidad de actuar sino que tiene dominio sobre su actuación: frente a los diversos bienes posee el poder activo de actuar o no o de actuar de diversas maneras.

Por este doble dominio de sí y de las cosas —conciencia y conocimiento de sí y libertad o dominio de su propia actividad— el hombre, estructurado en su esencia sustancial o permanente— es capaz

de transformar o hacerse a sí mismo, y de transformar o hacer las cosas de acuerdo a los fines que se propone. Esta actividad, esencialmente espiritual en su raíz constitutiva, por la cual el hombre, por su conocimiento universal del ser inmanente y trascendente por su libertad, es capaz o dueño de transformar el ser de las cosas y el ser propio, es el trabajo.

El trabajo, pues, no es sino el acto inteligente y libre mediante el cual el hombre lleva al bien o fin, es decir, perfecciona su propia actividad y ser y la actividad y ser de las cosas.

Cuando incide en las cosas, intervienen también las facultades y actos corpóreos y los instrumentos a éstos subordinados. Pero siempre, aun este trabajo, material por su objeto y por su realización inmediata por la actuación corpórea del hombre, es fruto del espíritu: está constituido, en su origen primero y esencial, por la inteligencia que ve el fin o bien de las cosas o el propio bien humano, y organiza los medios materiales y espirituales para su consecución, y que bajo la dirección de esta norma intelectual se decide con su voluntad libre —y como tal, también, espiritual— a emplear tales medios espirituales y materiales para la consecución de aquel fin o bien inmanente o del propio hombre o trascendente o de las cosas.

Se ve ahora por qué sólo el hombre es capaz de trabajo: porque es fruto del espíritu; es decir, de la inteligencia y de la voluntad libre, de la que carecen los otros seres materiales. Éstos son capaces de realizar esfuerzos y, con ellos, de perfeccionarse o perfeccionar las cosas. Pero no hacen tal esfuerzo consciente y libremente, proponiéndose tales medios para lograr tal fin. La actividad de los mismos o está ordenada por leyes necesarias por su naturaleza, que la inteligencia y voluntad libre de Dios les ha impreso en su actividad, o por la inteligencia y voluntad libre del hombre que la conduce a los fines que él se propone.

No toda actividad de un ser es, pues, trabajo; sino sólo la informada por el espíritu. En los casos en que el trabajo incide en los objetos materiales o en los aspectos materiales del propio hombre, el trabajo requiere también la intervención del cuerpo, pero sólo como su instrumento. Tal actuación corporal del hombre y de sus instrumentos —aun de la más acabada máquina automatizada, que puesta en movimiento, no requiere ya la intervención humana— es siempre y esencialmente una actividad espiritual. Sólo con intervención del espíritu hay trabajo.

De aquí que, en un sentido constitutivo, el trabajo sea siempre humano o fruto del hombre. Precisamente en esta nota se basa la condición humana del trabajo, en sentido moral, a que haremos referencia más abajo.

Hemos dicho que el hombre, por su espíritu, es capaz de aprehender el fin y los medios y capaz de poner en práctica a éstos para lograr aquél. Ahora bien, esta actividad ordenada por la inteligencia y realizada por la voluntad libre para lograr el fin o bien en las cosas o en el propio hombre, constituye la cultura. Ésta no es, como dice su nombre, sino el cultivo o desarrollo de la actividad del hombre o de las cosas para la consecución de un nuevo bien o fin, pero siempre realizado por el espíritu —inteligencia o voluntad— o bajo su dirección.

El hombre posee dos facultades espirituales: la inteligencia y la voluntad.

Por su inteligencia el hombre se abre al ser o verdad trascendente, no a esta o aquella verdad, sino a toda verdad y, en definitiva, a la Verdad infinita y divina. Por su voluntad está ordenado al bien, no a este o aquel bien determinado, sino a todo bien, y, en última instancia, al Bien infinito y divino. La primera actividad constituye el orden teórico o especulativo: su fin es develar el ser o verdad como ella es, sin deformarla.

En cambio, la segunda es la actividad práctica, y su fin consiste en lograr la perfección o bien en las cosas y del propio hombre por su transformación, en hacer que el ser y actividad del hombre y de las cosas pase de su ser a su deber-ser o tener-que-ser, respectivamente, es decir, transformar el ser y actividad del hombre y de las cosas para llevarlos a su grado nuevo de perfección.

La actividad práctica de la voluntad, y que se realiza siempre bajo la dirección e informada por la actividad de la inteligencia, puede ordenarse ya al bien del propio hombre como tal, como persona o ser espiritual con un Fin divino e inmortal, ya al bien de las cosas materiales circundantes y aun del mismo propio cuerpo del hombre. En el primer caso se trata del obrar moral, y en el segundo, del hacer técnico artístico. Esta actividad perfeccionante de las cosas, puede a su vez estar ordenada a lograr ya la belleza, ya la utilidad. Tenemos, pues, según esto una trina dimensión o actividad espiritual, abierta al bien: 1) el contemplar de la inteligencia, en busca de la verdad; 2) el obrar de la voluntad libre en busca del bien del hombre como tal; 3) y el artístico técnico en busca de la belleza y de la utilidad en las cosas materiales. La primera constituye el orden de la Filosofía y de las ciencias. La segunda, el orden moral con su doble aspecto de conocimiento y actuación buena. La tercera, el orden artístico y técnico.

Estas diversas dimensiones del espíritu constituyen el mundo estrictamente humano, de las que sólo el hombre es capaz, el mundo de la cultura.

Mas para que tales actividades constituyan una verdadera cultura han de estar ordenadas y ejecutadas de acuerdo a la verdad, al bien, a la belleza y a la utilidad que persiguen, es decir a sus fines inmediatos; y jerárquicamente subordinadas; la técnica a la artística, ambas a la moral, y la moral a la contemplativa, es decir, han de someterse al fin específico del hombre, al cual todas deben servir, que no es otro que su perfeccionamiento orgánico culminando en el espiritual, el cual sólo se alcanza por la consecución de la verdad, bien y belleza y, en definitiva, de la Verdad, Bien y Belleza infinitas, es decir, de Dios.

Y como cultura y trabajo son nociones coincidentes, el trabajo abarca las tres dimensiones mencionadas y en su orden jerárquico. Hay, pues, un trabajo técnico o material con fines utilitarios; hay un trabajo artístico, material y espiritual, a la vez, pero con fines espirituales: el perfeccionamiento humano de todo el hombre culminando en su vida y fines espirituales; y hay un trabajo especulativo con fines espirituales: la revelación y posesión de la verdad.

La cultura o trabajo estrictamente tal consiste en crear los hábitos en el espíritu: en la inteligencia y voluntad, y también en las facultades sensitivo-materiales y aun en el cuerpo, para que de un modo permanente el hombre esté capacitado e inclinado a realizar dichas actividades de un modo ordenado o de acuerdo a su fin inmediato de cada actividad, y de un modo jerárquico de acuerdo al Fin o Bien supremo y trascendente del hombre como tal y, que no es otro, que la Verdad, Bondad y Belleza infinitas identificadas con la Persona de Dios.

El trabajo es esencialmente fruto del hombre, como ser específicamente espiritual, y está ordenado jerárquica y definitivamente al bien del hombre, que sólo se logra plena y específicamente en un plano espiritual, con la posesión del Bien infinito para el que el hombre está esencialmente hecho. Por eso, el trabajo no puede ser considerado como una mercancía ni medirse de acuerdo al sólo esfuerzo y fruto del mismo. No puede él desprenderse de la persona humana, que lo causa y realiza y que es su destinatario.

De ahí que todo hombre tenga derecho a trabajar para su perfeccionamiento y para ganarse el propio sustento y el de los suyos, no sólo en el presente sino para cuando no pueda trabajar. De ahí también que sea libre para la elección de su trabajo, con tal que no se oponga al bien común de la Comunidad. De ahí además que en la realización del mismo deba ser tratado como persona, con todos sus derechos propios, con todos miramientos y consideraciones de tal, no sólo en lo material sino sobre todo en lo espiritual. Esta situación humana del trabajo es la que exige se confiera a los obreros la participación en las ganancias y aun en la dirección de las empresas, cuando están preparados para ello; y debe procurárseles tal preparación, cuando no la tienen.

De ahí, finalmente, que se ha de propender a humanizar cada vez más el trabajo, a encomendar cada vez más a la máquina el esfuerzo material, dejando al hombre la dirección de la misma.

El trabajo es necesario para el desarrollo del hombre: de su ser material y espiritual y de las cosas para hacerlas mejor servir a él. Sin trabajo física y espiritualmente el hombre quedaría estancado sin lograr su perfeccionamiento armónico de todas sus actividades y aspectos de su ser.

Pero el hombre es además un ser social: un ser que no puede nacer, desarrollarse en su cuerpo ni en su alma, sin la sociedad familiar y política, sin la Iglesia a más de otras sociedades intermedias. Ahora bien, la constitución, afianzamiento y desarrollo de la sociedad —indispensable para el logro del bien común, es decir, de las condiciones necesarias o convenientes para que los individuos puedan obtener su propio bien personal—, no se puede conseguir sin el trabajo de todos bien distribuido o, en otros términos, sin la división del trabajo.

Tal división no debe ser impuesta por el Estado, bien que sí favorecida por él. Cada uno debe seguir su propia vocación, es decir, aquélla para la cual lo predisponen sus cualidades temperamentales, familiares, medio ambiente y otras circunstancias geográfico-históricas. Aun supuesta la vocación, cada uno debe elegir libremente su elección y la realización de sus medios, aunque se experimente moralmente obligado a ello.

— II —

El trabajo, tanto material como espiritual, por el desarrollo natural de las facultades que implica, lleva consigo alegría y gozo del bien logrado; pero por el esfuerzo y tensión que también involucra consigo, supone dolor y sufrimiento. El dolor es consecuencia natural del trabajo.

La Revelación Cristiana nos ilustra sobre este difícil tema. Aunque el dolor es natural al trabajo y, por ende, al perfeccionamiento humano tanto material como espiritual, así en su aspecto intelectual como moral y religioso; Dios, en su misericordia, lo había preternaturalmente impedido. Así fue creado de hecho el primer hombre: exento del trabajo penoso, del dolor y de la muerte. Es el pecado quien ha introducido el dolor en el hombre, también el dolor del trabajo. Este dolor, que es de sí consecuencia natural de la índole de nuestro ser y actividad, de hecho en la economía actual de la Providencia reviste el carácter de castigo del pecado. “Comerás el pan con el sudor de tu frente”, dice Dios a Adán después del pecado.

Pero a su vez Cristo, Dios y Hombre, ha tomado sobre sí el pecado del hombre con todas sus consecuencias, y ha pagado por él a Dios

con su Redención. Restituido así el hombre a la filiación y amistad divina por la Redención de Cristo, el dolor no ha sido suprimido, pero sí transformado de flagelo del pecado en instrumento de purificación y transformación, en medio de ayuda y salvación para los demás. En su Cruz, Cristo ha crucificado al pecado y al dolor, y la ha transformado en el instrumento que libera al hombre de sus faltas y en el cincel que labra su grandeza no sólo material, sino sobre todo la espiritual, al reproducir en su alma y en su vida la imagen viva del mismo Cristo y hacerlo partícipe de su misión de redención de los hombres.

Cristo desde su Cruz ha santificado el trabajo y el dolor y da el sentido auténtico del trabajo a la vez que nos esclarece toda su profunda significación para nuestro propio perfeccionamiento natural y cristiano y toda su trascendencia para la transformación espiritual de los demás.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI

EL VALOR MORAL *

1. — Toda especulación sobre la moral debe comenzar por determinar nítidamente el carácter singular del valor percibido por la experiencia moral. Tal es el fin de estas reflexiones: tienden a aclarar, a interpretar la experiencia moral. No pretenden, en modo alguno, reemplazarla o proporcionarla a quien, por desgracia, carezca de ella.

La percepción de los valores es progresiva en el hombre. Aun cuando podamos decir que una cierta captación del bien (moral) esté implícita desde los primeros asomos del ejercicio de la razón, esta captación no posee inmediatamente un carácter claro y distinto. El valor moral queda confundido dentro de un conjunto de valores de otro orden: sólo poco a poco emerge a la conciencia en su originalidad.

Que se trate de la historia del individuo o de la humanidad, el valor (en el sentido más general) está dado ante todo en la *necesidad* y en el *deseo*. En los estadios más primigenios, lo que se experimenta es mucho más el *impulso* que la *atracción*; la presión de una naturaleza en busca de su acabamiento y de su equilibrio; presión también de los grupos, de las organizaciones sociales que imponen ciertas maneras de juzgar y de obrar contra las que el individuo no tiene defensa y no piensa, por otra parte, defenderse. Y, sin duda, ninguna tendencia puede ser asimilada a un simple impulso *a tergo*. No hay una que no incluya, de alguna manera, la presencia oscura de su término. Se busca siempre algún bien que se presiente vagamente, del que se tiene de algún modo un esbozo; si no, ¿cómo se lo reconocería? Pero, en los primeros estadios, ese bien queda oculto; no se presenta netamente ante el sujeto como un centro de atracción. Aun presente a la conciencia aparece más bien como aquello *hacia lo cual se es llevado* que como aquello *que atrae*. Cuando el impulso de la necesidad o la presión del grupo se hace reflexivo, se interioriza, se convierte en deseo y aspiración, el valor comienza a mani-

* Conferencia pronunciada el 30 de setiembre de 1964 en la Universidad Católica de Río de Janeiro.

festarse y a distinguirse del movimiento del deseo como su *sentido*, su *razón de ser*. La atracción de lo deseable emerge de la pulsión de la necesidad. Pero nunca se desglosa de ella totalmente. Mientras que se permanezca en la esfera de los valores naturales —entiendo por esto los que se refieren a la satisfacción de un deseo, a la integración de una naturaleza a su orden propio (es decir, precisamente en cuanto tal naturaleza)— mientras que se permanezca en este ámbito, que en modo alguno se confunde con el dominio de lo sensible, la idea de valor se refiere siempre a una Totalidad que se busca, a un sistema que tiende hacia su equilibrio, a un organismo en búsqueda de su integridad —como en el mito célebre del *Banquete*.

El valor, por lo tanto, aparece aquí como esencialmente relativo a la *naturaleza* del sujeto evaluante. Tenemos así un mundo de valores o, más exactamente, de *bienes* (más que del Bien), calcado en cierto modo sobre el orden de los existentes. Lo que es bueno para uno no lo es forzosamente para otro. Cada existente, según su naturaleza, desarrolla así una esfera propia de bondad.

2. — A medida que el objeto se desglosa de la tendencia en que estaba inmerso y se manifiesta como valor y como fin, el sujeto toma conciencia de sí y de su poder de trascendencia. La tendencia pierde su carácter irresistible, la acción humana no es ya un flujo homogéneo. Una grieta insensible se insinúa: el espíritu problematiza el instinto espontáneo, el impulso simple, y también la costumbre de la tribu y la ley de la ciudad. Lo universal, introducido en el alma, desagrega la unidad inmediata y masiva que hacía a la existencia humana semejante a la de la cosa, *mutatis mutandis*.

Bien entendido, este trabajo de desagregación es tan antiguo como el hombre; es natural, sin embargo, que sus efectos no aparezcan con evidencia sino en determinado momento. En la historia del pensamiento occidental, el siglo v antes de Cristo puede considerarse como el momento en que la crítica racional de la marcha espontánea comienza a explicitarse. Nos muestra ya las dos direcciones que puede tomar esta crítica: por una parte, con los sofistas, la de rechazo del orden legal y moral —del *nómos*— en nombre de la *fysis*; por otra, con la *Antígona* de Sófocles y los diálogos platónicos (principalmente el *Gorgias*), la de afirmación de la ley no escrita, del valor moral por encima de los valores utilitarios y de las prescripciones contingentes de la *pólis*.

Sin embargo, la crítica de los sofistas no llegaba hasta el fondo de ella misma. Quedaba encerrada en la noción antigua de *fysis*. Eran necesarios aún largos siglos para que la libertad, ya plenamente consciente de su poder de trascender pudiera, después de haber cuestionado los fines o valores particulares propuestos a su opción,

cuestionar la naturaleza misma. No vamos a relatar aquí ese **proceso**. Lo que queremos señalar es que termina en este temible punto de interrogación:

O bien la libertad es trascendencia absoluta, fuente primera de los valores, que valen, en definitiva lo que ella los hace valer. Y entonces, según el dicho de Dostoievsky, retomado por Sartre, "todo está permitido".

O bien la trascendencia de la libertad es trascendencia trascendida. La libertad, permaneciendo como indeterminación subjetiva, encuentra ante sí una determinación objetiva —que es precisamente el valor moral. Es ésta la respuesta de la filosofía tradicional y del buen sentido moral. No se trata, por el momento, de justificarla, sino de comprenderla y de captar bien el carácter del valor que afirma. Repitamos una vez más que todo lo que hemos dicho y diremos, solamente permite situar y señalar dicho valor, y en modo alguno hacerlo conocer a quien no posea la experiencia de la moralidad, así como la lectura de los tratados de óptica, de fisiología, de estética, etc., no podrían revelar a un ciego de nacimiento qué es el color.

3. — El valor moral, en esta perspectiva, se presenta como el valor propio y la medida de la libertad y por tanto del hombre en cuanto persona o sujeto espiritual, cuyo obrar libre es su expresión más característica. Él, y sólo él (dejando aparte el valor religioso, cuyo lazo con él es, por otra parte, estrecho y absolutamente singular) produce una exigencia incondicional y absoluta, que trasciende y, en algunos casos, suspende la de los otros valores.

Es que estos últimos son relativos a un aspecto particular del hombre y permanecen así exteriores al centro íntimo de su personalidad, de su subjetividad espiritual. Aun en los que se refieren al conocimiento, actividad, sin embargo, esencialmente interiorizante. Porque en el conocimiento es la naturaleza la que se expresa, más que el sujeto. La verdad es verdad para *todos*. La actividad cognoscitiva, como tal, borra al sujeto ante el objeto. En "yo conozco", el yo es, podría decirse, más dado que dador; no posee la iniciativa del acto, aparece como término de la relación de conocimiento, "puesto" por la conciencia, al mismo tiempo que esta relación y que el objeto, en el acto de conocer. Entendamos bien, ese "yo" que se revela así, se revela como existente en sí y como condición ontológica del acto revelante, pero no como comprometido él mismo en este acto. En el acto libre sucede otra cosa. Aquí el sujeto aparece ante sí mismo como agente. El acto procede de su iniciativa, de sí mismo en tanto que "yo", y no solamente de su naturaleza; se compromete, asume la responsabilidad. En una palabra, el acto libre es el acto propio de la persona, y por ello el valor al que se refiere —el valor moral— es el

valor propio del "yo". El conocimiento, con sus valores, se sitúa en un estadio anterior, representa para el "yo" un tener y por lo tanto, por inmanente que sea, una relativa exterioridad. Sabemos bien —lo dice el sentido común— que el verdadero valor de un hombre no se mide por la extensión o la profundidad de su saber, de su habilidad, de su competencia técnica, etc. Un ejemplo nos permitirá dar a esta observación banal toda su dimensión.

Pensemos en un hombre brillantemente dotado, desde el punto de vista literario o artístico. Supongo que, por una razón cualquiera (por ejemplo, el servicio de la patria), debe renunciar, tal vez definitivamente, a ejercer sus talentos. Ciertamente, respecto a éstos y a su finalidad propia, hay una pérdida lamentable, un valor negativo. Supongamos aún que nuestro poeta-soldado se vea llevado, para alegrar las veladas del regimiento, o para elevar una moral desfalleciente, a rimar canciones, por supuesto honestas, pero indignas de su genio. Puede pensarse que hace así un malísimo uso de sus facultades poéticas. Y es exacto, si las consideramos en su orden propio. Pero no indica esto que haga un mal uso de su libertad. Si sacrifica un valor particular por un ideal superior, ha hecho, por el contrario, un uso excelente de su libertad¹.

Más aún, en ciertos casos el uso de la libertad puede exigir el sacrificio provisorio de un valor (particular) superior a un valor inferior. Los valores artísticos, en cuanto espirituales, son de un orden más elevado que los valores biológicos. Sin embargo usaría yo mal de mi libertad si arruinase mi salud quitando demasiado tiempo al sueño para escuchar a Bach o Beethoven. Por el contrario, y es esto lo que marca la trascendencia del valor moral y cuánto su relación a los otros valores es diferente de la relación de éstos entre sí, nunca puede ser bueno el preferir otro valor al valor moral. Es una evidencia, casi una tautología: ¿cómo podría estar bien el preferir cualquier cosa al Bien? Lo que está permitido —y es a veces necesario—, es solamente preferir una forma de realización del Bien a otra, mejor para mí en otras circunstancias².

4. — Es verdad que prefiriendo, en el ejemplo anterior, un valor biológico a un valor espiritual, no lo hago en realidad sino para conseguir mejores posibilidades; es necesario vivir para pensar y para

¹ Se discutirá la expresión "experiencia de la libertad". ¿No sería reducirla a la condición de cisa? La libertad dispone: no es "dispuesta". Sin embargo, es preciso considerar que en el hombre, y aun en el espíritu finito en general, una dualidad aparece en el yo mismo, que permite considerarlo a la vez como "disponente" y "dispuesto" (*disposed of*). Sin esta dualidad, como ha observado justamente Plotino, no tendría sentido alguno hablar de dominio de sí.

² No se puede objetar que el valor religioso es superior al valor moral. Es verdad, pero también aquí la relación es única: los dos valores no pueden nunca estar en desacuerdo real y se implican recíprocamente. No hay suspensión de la ética, diga lo que diga Kierkegaard.

escuchar música. Podría entonces parecer que nuestro ejemplo no prueba nada: el sacrificio del valor superior al valor inferior no es sino aparente.

Sea; pero, aun así se manifiesta el carácter *sin par* del valor moral. Porque cuando éste entra en escena (me refiero al valor moral en sí mismo, en su esencia, no en tal o cual de sus formas concretas), yo no puedo usar de él de la misma manera. No puedo salvar mi vida a costa de un perjurio o de una blasfemia, para conservar a un digno sujeto de la moralidad. No puedo renegar hoy mi ideal para servirlo mejor mañana. La vida moral no admite en modo alguno esas retiradas estratégicas. El ideal moral puede exigir el sacrificio de la vida, y por ello de lo que es, aquí abajo, la condición de su realización. Y por esto, sobre todo, el valor moral manifiesta su trascendencia.

Es que si bien la vida es la condición de posibilidad del valor moral, éste es por su parte la razón de ser de la vida: *vivendi causa*. Se nos presenta a nosotros como el *sentido* del ser: a la vez como su *significación* y como su *dirección*. Porque él es el sentido de la libertad y la libertad es la más alta expresión de la existencia. Las cosas son finalizadas por las personas; el “orden de los cuerpos” por el “orden de los espíritus”; pero éste mismo está en sí interiormente ordenado hacia una meta: el valor moral que, siendo el valor propio de la persona, el valor personalizante por excelencia, indica el polo del ser y diseña, en el orden de los espíritus, una imagen del “orden de la caridad”.

5. — Porque el valor moral es el valor propio de la libertad, y ésta, expresión de la existencia, presenta dos caracteres aparentemente antinómicos: la *universalidad* y la *singularidad*. Nada más universal que el ser en el que todos los seres comulgan; nada más singular que el ser por el cual cada uno subsiste en sí en su diferencia incomunicable. Y parejamente la libertad es lo que hay en nosotros de más personal y lo que agrega a nuestra diferencia natural otra de la que somos autores. Pero la libertad es hija de la razón y la razón es facultad de lo universal: es por eso que hay, en la conciencia de la libertad, un elemento de universalidad. Cualesquiera que fueren las inconsecuencias de mi egoísmo, hay un nivel de mi conciencia en donde, queriendo ser libre, quiero que los otros lo sean o, al menos, comprendo y apruebo que ellos lo quieran³. Y bien, estos dos aspectos se reencuentran en la conciencia del deber. Por una parte, por singulares que puedan ser las formas en las que se encarna para mí, *hic et nunc*, el valor, por particulares que sean las exigencias actuales

³ Sartre lo reconoce y, sin esto, su lucha por la liberación humana carecería de sentido; pero ésta no es una de las inconsecuencias menores de su doctrina, porque su teoría de la libertad irracional no ofrece ninguna justificación de este universalismo.

del deber, hay, abrazándolas y penetrándolas a todas, el valor de la fidelidad al Valor, el deber de hacer su deber. Y no se trata aquí en modo alguno de un universal abstracto, de un vago esquema analógico, de un tipo: lo que tu deber es para tí, el mío lo es para mí. No, se trata de una actitud concreta, existencial, que se reencuentra en el seno de todas las actitudes auténticamente morales, con modalidades diversas. Actitud que podemos describir como adhesión y apertura al Ideal, a lo Universal, al sentido del Ser; como rectitud, *rectitudo* (S. Anselmo), sinceridad, fidelidad a la luz, justicia (para emplear una categoría bíblica)... ¿Cómo discernir por conceptos lo que se sitúa más allá de todo concepto porque califica la actitud fundamental del espíritu, más profunda que la zona en que se elaboran los conceptos? Brevemente, el Deber no es un abstracto de los deberes, éstos son, por el contrario, los que particularizan al Deber, y no hay moralidad verdadera si la fidelidad al deber particular (familiar, profesional, cívico, etc.) no se apoya sobre una voluntad radical de fidelidad al Deber.

Pero, por otra parte, el Deber no se dirige al hombre en general: se dirige a la persona, al existente, a este existente concreto. Hay en él un elemento personal irremplazable. Ciertamente, si considero la materialidad de mi tarea, otros pueden cumplirla tan bien y probablemente mejor que yo. Pero el valor que nadie puede realizar en mi lugar es el valor inherente a *mi* propia realización del Valor. Yo no puedo hacer recaer *mi* deber sobre las espaldas de otro, como un fardo demasiado pesado. Nadie puede decidir en mi lugar sobre el sentido de mi vida, de mi actitud ante el Valor. Yo puedo abdicar tal o cual responsabilidad particular, pero no puedo abdicar la responsabilidad de esta abdicación. Una abdicación absoluta es contradictoria. Yo puedo rehusar la elección, pero esa renuncia es ya una elección. El valor me concierne, me mira, me persigue. Yo no puedo escapar a sus exigencias y la tentativa de hacerlo caería ella misma bajo su jurisdicción.

6. — Hemos empleado indiferentemente las palabras valor y deber. Hay, sin embargo, una diferencia. El carácter obligatorio es una propiedad del valor moral, o, más exactamente, tal vez, del objeto en cuanto afectado de valor moral. Pero esta propiedad inhiera a la esfera del Bien considerado en su conjunto, no a cada uno de sus elementos. Todo bien no es obligatorio, pero hay obligación de hacer el Bien, de realizar el Valor. Cada uno de nosotros tiene una tarea que cumplir. No sería lícito, suponiendo que esto fuese posible, colocarse en un estado de hibernación moral, contentándose con *no hacer el mal*. La parábola evangélica de los talentos puede servir de ilustración a esta verdad.

Tal es el sentido que damos a la fórmula clásica *bonum est faciendum*. Se la interpreta a veces: hay que hacer el bien que sería malo no hacer. Esta manera de hablar tiene el inconveniente de poner la obligación de hacer el bien en dependencia de la de evitar el mal. Y sin embargo es verdadero que la obligación, en sentido estricto, es inseparable de la idea de mal. Pero esto no indica, como la fórmula antedicha podría insinuarlo, que el mal a evitar sería solamente el *índice* de que un cierto bien es obligatorio, ni aun —si queremos ser rigurosos— que la necesidad de evitar ese mal sería la *razón* de la obligación. El lazo es mucho más íntimo. Estar *obligado* a . . . es estar en condición tal que, si se subtrae, se hace *mal*. Es estar ligado por la alternativa: o hacer este bien-o hacer un mal. El mal, en cuanto no-sentido o contra-sentido de la vida, pérdida de las *vivendi causae*, se presenta inmediatamente como algo *a huir*: no tiene sentido el preguntar por qué. El bien, por el contrario, dice, de sí, llamado, atracción: la obligación no aparece sino donde aparece la posibilidad de substraerse, es decir no la libertad, sino esa forma inferior de libertad que es el libre arbitrio de la criatura a la que el Bien no se manifiesta aún sino a través de bienes parciales y relativos. Se podría decir que, en la fórmula clásica: hay que hacer el bien, hay que huir del mal, la primera parte se refiere más bien a la pura atracción del valor, y la urgencia propia del valor no aparece sino con la segunda. Pero hay que comprender que la verdadera fuerza de la obligación está siempre en el valor. La urgencia de huir del mal no es sino una vía indirecta por la que se manifiesta al sujeto falible la exigencia del Bien.

7. — Es en este sentido, y solamente en este sentido, que la obligación puede ser comprendida como una necesidad disyuntiva o hipotética. No lo es en el sentido de que la obligación se reduciría a la alternativa: o hacer el bien o perder la felicidad, o a la necesidad de hacer el bien para ser feliz. Estas fórmulas reducirían el deber al cálculo utilitario o a lo más a una inquietud de coherencia consigo mismo. No son falsas, notémoslo bien, porque es cierto que la beatitud está condicionada por la fidelidad al deber (*si vis ad vitam ingredi, serva mandata*), pero, como definición del deber, no van al fondo del problema. No se puede reducir la necesidad propia de la obligación a una necesidad de otro orden.

Para determinar mejor su carácter, podemos partir, como Kant, de un caso imaginario. Este procedimiento ofrece más facilidades para distinguir el elemento propiamente ético de los que de ordinario se le asocian en lo concreto. Supongamos, pues, la posibilidad de conseguir una gran herencia falsificando un documento, o aun el hacer desaparecer discretamente de la escena un hombre juzgado peligroso

para el bien común. Las ventajas de este acto, desde el punto de vista económico, político, y aun social, pueden, en un cierto contexto de circunstancias, ser evidentes. ¡Cuántos males, podemos pensar, habrían sido ahorrados a la humanidad con la supresión, en su debido momento, de ciertos monstruos! Por otra parte, los inconvenientes pueden ser prácticamente nulos; el crimen puede ser un crimen "perfecto". Y sin embargo, *no se debe* hacerlo: sería obrar *mal* el hacerlo. Esto es claro como el día, pero, ¿qué hay detrás de estas palabras?

Eliminemos los elementos no morales. El temor a las consecuencias penosas ha sido excluido por hipótesis. Está el temor a los remordimientos. Pero, o bien los remordimientos se conciben como un simple fenómeno psicológico desagradable, y entonces su previsión no tiene más carácter moral que la previsión de las consecuencias molestas de la embriaguez; o bien se concibe como fundado sobre un juicio de valor (¡he pecado!) cuyo eco afectivo y por lo tanto su carácter moral le vienen del valor violado al cual se refiere. Supone la obligación, y por lo tanto no sirve para explicarla. El mismo razonamiento vale si se trata del temor a las sanciones sociales o aun a la sanción divina. La primera tiene, por sí misma, tan poco valor moral que puede impedir tan fácilmente el bien como el mal (respeto humano, leyes que imponen actos contrarios a la conciencia). La sanción social no merece mi consideración sino cuando es justa, cuando castiga un acto que yo *no debía* hacer, lo que deja al problema intacto. En cuanto a la sanción divina, no vale sino porque Dios es el Bien. Delante de un Demiurgo perverso, como el Genio Maligno de Descartes, yo podría juzgar prudente no ceder a sus caprichos, y me sentiría tal vez *forzado*, pero *no obligado*.

Eliminemos así todos los factores que podemos hacer variar o suprimir sin que el valor moral y su obligación sean modificados, sin que la certeza del *¡no debes!* desaparezca. Por ejemplo, los afectos sensibles que acompañan de ordinario a la conciencia de la obligación. Puedo saberme obligado sin que ello me emocione gran cosa, y por el contrario, puedo estar extremadamente turbado por un temor que sé muy bien que es ridículo, por el cuidado, por ejemplo, de guardar la etiqueta, etc., del mismo modo que nos podemos sentir mucho más perturbados por la muerte de un perrito que por la de un desconocido cuya deceso conocemos por el diario, sin que por ello juzguemos que la vida de un can sea superior a la de un hombre.

¿Qué queda después de todas estas eliminaciones? Un elemento irreductible, inanalizable, que es precisamente... la obligación misma; más exactamente, la exigencia del bien, la exigencia de hacer el bien, la exigencia de no volver las espaldas al bien.

8. — Hemos vuelto a nuestro punto de partida: la conciencia de la obligación es conciencia de una necesidad, de un *deber-hacer* procedente de un llamado del objeto, de un *deber-ser* del objeto. Se trata, entonces, como Kant bien ha observado, de una necesidad *objetiva*. ¿Qué indica esto? Que todo valor se presenta, en cierto grado, como un llamado, como una exigencia: es la orientación de lo posible hacia la existencia. El fruto sabroso pide ser recogido; la idea que me persigue quiere ser estampada en el papel. Pero en el caso del valor moral esta exigencia es *absoluta*, en el sentido antes expuesto. Y es absoluta porque es perfectamente *objetiva*.

Sin duda, este llamado —y es preciso que así sea— encuentra indefectiblemente una resonancia en el sujeto. El deber responde a las tendencias esenciales de la naturaleza racional; hay en mí una inclinación fundamental a obrar según la ley moral que me ordena ser perfectamente hombre. Pero esta inclinación no es físicamente necesitante, y no es su correspondencia con ella lo que da a la ley moral su exigencia. Lo que hay de necesidad en el deber está enteramente de parte del objeto. Sólo en cuanto que se presenta objetivamente a la razón práctica, el acto puede llamarse “necesario”: debe ser hecho. De parte del sujeto, su realización sigue siendo contingente, dependiente del querer de este último.

No es suficiente considerar a esta necesidad del objeto como no opuesta a la libertad porque se sitúa en un plano diverso: es preciso añadir que no tiene sentido sino para la libertad, que el plano en que ella se ubica es justamente el que se despliega a partir de la libertad. La obligación es la necesidad *propia* de la libertad. Entendámoslo bien. Decir: todo lo que es libre es libre, equivale a afirmar una necesidad de la libertad, pero no una necesidad *propia* de la libertad, porque no se trata sino de una aplicación del principio de identidad. Decir: el hombre es necesariamente libre, “condenado a la libertad” (Sartre), o aún: en el acto libre la voluntad tiende necesariamente al bien, es simplemente afirmar una necesidad de la libertad, pero que en realidad no la toca: pertenece más bien a sus condiciones, está *antes* que la libertad. La obligación, por el contrario, es una necesidad que *toca* a la libertad, que no se ejerce sino en el campo abierto por ella.

Agreguemos, por otra parte, que según la doctrina clásica, la obligación no determina enteramente este campo: existe, en el interior del dominio de la libertad psicológica, el de la libertad moral, el del “permiso”. Y, sin embargo, tampoco este campo está objetivamente indeterminado; su determinación objetiva, más allá de toda necesidad, está en el puro atractivo del bien, es la zona de lo mejor y de lo menos bueno, la zona de los “consejos”. Más allá, por fin, cuando cesa toda determinación objetiva (frente, por ejemplo, a dos posibilida-

des de igual valor en sí), no hay ya lugar sino para una determinación axiológica procedente del sujeto.

9. — ¿Puede elucidarse aún más esta necesidad de la obligación? Hemos visto que se puede exponerla en forma condicional o disyuntiva, estando sobreentendido, por otra parte, que se encuentra en realidad enteramente en la condición y en uno de los miembros de la alternativa. Fenomenológicamente, la cosa se presenta más o menos así. Yo veo, siento, que no siguiendo el llamado del deber no sólo comprometo mi existencia, sino que voy en contra de lo que le da su sentido. El asunto no me concierne solamente a mí: van conmigo el ser, el sentido del ser, el sentido y la razón de ser de mi libertad. Hay un orden que se me impone, que exige ser realizado por mí —libremente.

¿Qué puede ser este orden capaz de imponerse a mi libertad, de trascender mi poder de transcendencia? Si no logramos establecerlo, todo lo que hemos dicho sobre el valor moral y el deber, ¿no correría el peligro de pasar por un palabrerío hueco y no habría que dar la razón al existencialismo? Podríamos responder a este problema considerando la esencia racional de la libertad. Pero, para comenzar, preferimos proceder fenomenológicamente.

Volvamos a nuestro caso. Yo me decido a no falsificar el documento. Tal vez sienta un poco de despecho pensando en la hermosa ocasión perdida, pero este despecho me avergonzará y lo desaprobaré. Porque veo que procede de lo que en mí hay de menos valioso, de lo que me encierra en mí mismo, de lo que me aísla del Ser. Falsificando el documento habría ciertamente dado muestras de inteligencia, de saber hacer las cosas, de razonar, pero habría empleado mi razón para fines en los que ella no podría reconocerse, para fines que no la expresan.

Buscar su propia ventaja, de por sí no lleva el sello propio de la razón. Es lo que sucede en toda naturaleza y los únicos valores que esta búsqueda pone en juego son los valores naturales de que hemos hablado antes. Pero estos valores, como tales, no pueden determinar el valor del hombre en cuanto tal, en cuanto éste, por su ser espiritual, trasciende toda naturaleza. Subordinándolo todo a mi ventaja, no actúo según mi verdadera naturaleza, porque la naturaleza del espíritu es la de no ser simplemente naturaleza.

Y esto vale aun cuando, falsificando el documento, me haya guiado por preocupaciones aparentemente morales (impedir que el dinero caiga en manos de herederos indignos, favorecer las buenas obras, etc.). Porque en la medida en que tengo conciencia, al actuar así, de hacer lo que no debo hacer, no puedo verdaderamente apuntar a fines honestos en cuanto honestos a través de un medio deshonesto conocido como deshonesto.

Pero no he falsificado el documento. Entonces, bajo una aflicción superficial, me siento engrandecido, realizado en mi ser verdadero, en mi diferencia específica, en mi apertura a lo universal, en lo que me hace más que naturaleza. He trascendido mi particularidad y, trascendiéndola, la he salvado. Porque no queriendo actuar de acuerdo a mi ventaja personal, me he afirmado, y afirmado como persona. Porque he querido obrar conformándome al Valor, olvidándome por él, he realizado este valor que ninguno puede realizar en mi lugar y así he justificado mi existencia singular: ella *vale*, concuerda con su razón de ser. No es, por otra parte, necesario que me dé cuenta explícitamente de ello: aún vale más cuando no pienso en ello. Fijándome en el valor moral que adquiero, lo objetivaría, lo haría un *haber*, lo reduciría al plano de los valores naturales. Porque también es, en cuanto cumplimiento de mi naturaleza espiritual, en cierto sentido un valor natural. Pero no lo es sino a condición de ser querido por el Valor. El realizarlo como perfección mía lo alteraría.

Pero, digámoslo una vez más, ¿cómo caracterizar este *Valor* al cual me abro en la acción buena? Reconociendo en la acción mala una conducta irracional hemos implícitamente situado la rectitud moral en la conformidad con la razón. Y, en efecto, porque el Valor en cuestión se presenta como el valor propio de la actividad espiritual y porque ésta, en el hombre, es racional, es preciso ver allí la exigencia propia de la razón. La acción buena es racional no solamente en sus medios sino en sus fines; es una acción racional de parte a parte. Cuando se trata de obtener un fin propuesto por algo ajeno a ella (por ejemplo, por la necesidad o el capricho), la racionalidad no interesa sino como garantía del éxito, asegurándonos el dominio de la naturaleza, evitándonos dar pasos en falso, etc. Pero, en fin, prefiero una medicación irracional que me cura a un tratamiento impecablemente racional que me deja "morir según las reglas", como la de los médicos de Molière. En la acción moral no ocurre esto. Es la racionalidad de la acción lo que importa, sea cual fuere su éxito efectivo.

Pero, ¿qué es actuar según la razón? ¿Es dar a nuestro obrar una coherencia, una elegancia formal? Esto definiría una estética de la vida, no una ética. ¿Es actuar según "máximas" universales? Pero, ¿de dónde proviene el privilegio de lo universal? La excepción es también un valor. Es necesario trascender toda interpretación formalista. La razón es la facultad de lo Absoluto en cuanto precisamente es la facultad que refiere. Las cadenas de relaciones deben estar suspendidas de un término que no sea relativo. Pero la razón es facultad de lo Absoluto en cuanto que éste es el término supremo de referencia de lo relativo. Es la apertura del espíritu a un Horizonte al que todo se ordena, hacia el que marchan todos los objetos y todos los valores.

Obrar moralmente es obrar según la apertura, en una cierta perspectiva implícita del Horizonte, de lo que podemos llamar el Ideal de la razón práctica. Este Ideal no es objeto de intuición, no es algo temáticamente planteado. Se ejemplifica, se “exhibe” a nosotros en la idea de una perfecta comunión de personas. Está en la dirección que sigue la mirada del espíritu cuando se abre a los otros en la acogida y el don.

Esta apertura espiritual del espíritu es el principio de la libertad, cuya raíz es la razón. Por ello los valores que a ella se refieren son valores de la libertad. Y sometiénose a ella, ésta no se somete a una norma extraña a sí: permanece fiel a sí misma, a lo que la constituye libertad. O más bien es entonces cuando se realiza plenamente. Y, abriéndose al Absoluto, el sujeto se libera (*solvit-ab*) no solamente de la servidumbre de los sentidos, sino aún de su naturaleza finita. No es ya ella, en tanto que finita, la que dicta su ley. Está en otro mundo.

Cuidémonos sin embargo de oponer —como lo hacen frecuentemente las filosofías de los valores— el Valor, el Ideal, al ser. Fuera del ser no hay nada y lo que no es nada no vale nada. La ley de la razón es la ley misma del ser; es, para hablar más exactamente, la ley de referencia de los seres al ser. Hemos dicho antes que los valores naturales constituyen tantos sistemas centrados sobre los diferentes seres cuantos diversos niveles ontológicos haya, de suerte que su tabla corresponde a la tabla de los seres. Lo propio del valor moral, por el contrario, es estar centrado sobre el Ser: expresa el orden del ser espiritual —y, a través de él, del sistema entero del ser— al Ser. Se resuelve así en la dimensión más fundamental de la Metafísica. No es, por lo tanto, ajeno al orden del ser, al que se une en su cima. Agreguemos que también se une a él por el lado de los seres, porque la Razón impone el respeto de las naturalezas y ante todo de la naturaleza racional, pero ella lo une mediatizado. El objeto de la tendencia se presenta como una exigencia del ser. Es bueno querer mi bien.

El fundamento último (en sí) de la obligación es la necesidad del Ser absoluto que envuelve eminentemente un Deber-ser. El Ser absoluto existe en sí y por sí con una necesidad a la vez ontológica y axiológica. La necesidad objetiva del deber es una participación de esta necesidad axiológica fundamental.

10. — Así, el valor moral se nos presenta como un valor enteramente objetivo. En su pura formalidad, nada debe al hecho de que representa el cumplimiento de una naturaleza, la satisfacción de una tendencia: es, por el contrario, lo que da valor a esta naturaleza, a esta tendencia. Si Kant no hubiera dicho más que esto y lo hubiera

encuadrado en otra metafísica, no se podría sino admirarlo. Esto no impide, evidentemente, que el valor, por independiente que sea, en sí mismo, del deseo, no pueda encarnarse en el hombre sino mediante el deseo. Si es bueno buscar mi bien, es verdad también que mi bien es buscar el bien, y el valor moral comienza a realizarse para mí cuando reconozco mi bien en el bien. Un mismo acto es, tomado en el dinamismo de la naturaleza (espiritual), búsqueda de la felicidad (de mi bien) y, en su intencionalidad propia, apertura al Valor (aspecto del bien).

Este carácter objetivo está de tal manera conexo al valor moral que los otros valores, en la medida en que se objetivan, parecen adquirir algunos de sus rasgos. Seguramente puedo ceder sin reflexión al capricho, a la pereza, a la pasión, por fatiga, cobardía, miedo a la lucha, etc., pero, en la medida en que mi acto es humano y lúcido, me es casi imposible no tratar de justificarlo. “No hago mal, después de todo; no se puede estar siempre negándose a uno mismo; la vida es muy triste sin esto”. Si hasta mando de paseo a la moral, lo haré por una preocupación de lealtad, sentimiento de la dignidad humana lesionada, “lastimada” por los mandamientos de Dios (A. Gide). Por supuesto, estas justificaciones no justifican nada en absoluto y sería preciso ser demasiado ingenuo para no ver en las opciones malas nada más que errores de juicio que dejan a la libertad inocente. Lo que queremos decir es que nadie escapa a la exigencia de dar razón —aún al precio de dar malas razones— y de subsumir sus máximas particulares bajo normas universales. El “inmoralista” desarrolla una moral *sui generis*. Nietzsche no rompe la vieja tabla de valores sino para sustituirla por otra no menos exigente. El existencialista, el psicoanalista, etc., que denuncian los errores de la moral tradicional lo hacen en nombre de una moral inconfesada. Decir: si Dios no existe, todo está permitido, es aún presuponer la moral, porque el permiso no tiene sentido sino en relación a una prohibición, y ¿cómo puedo tener la noción de prohibición si no existe el deber? Sin experiencia actual de la obligación me es imposible formarme la noción de obligación —entiendo de una obligación moral.

Es por eso que la respuesta del Sofista, la respuesta que hemos dejado de considerar hasta ahora, lleva consigo su refutación. Cualesquiera fueran las lagunas, las imperfecciones de la moral “tradicional”, no se las corregirá sino con la ayuda de una moral más alta. El hombre no puede salir de la esfera de la moralidad y el acto mismo por el que pretende evadirse lo encierra.

JOSEPH DE FINANCE

Profesor de la Universidad Gregoriana
(Traducción del francés de
Gustavo Eloy Ponferrada)

LA HISTORICIDAD DEL ARTE

TIEMPO, HISTORIA Y SUCESION

I

La reducción del tiempo (*duratio*) a “sucesión” en la Física moderna, constituida, no digo sobre una base, pero sí con un trasfondo positivista-mecanicista, es la réplica contemporánea a la *reducción* de la Escolástica nominalista *de la existencia a la esencia*, cuna lógica del racionalismo cartesiano, con lo cual queda suprimida la Historia como realidad. Si todo, incluso *lo individual, es un desenvolvimiento dialéctico* (una “de-ducción” inexorable), no hay nada nuevo en el mundo en el sentido ontológico; sólo se dan nuevos “fenómenos” del ser, no nuevos seres.

Tal vez la noción de tiempo en Bergson nos ayude a salir de la mera sucesión: la historia entra en toda la creación; *el movimiento cualitativo es irreversible e imprevisible*; cada movimiento involucra todos los anteriores e inaugura un nuevo ser: cada ser tiene su biografía. Pensar el tiempo como algo reversible simétricamente, es pensarlo con una mentalidad mecanicista, donde los seres quedan reducidos a funciones matemáticas; es reducir la “duración” a extensión: en terminología escolástica diríamos que se reduce el “tempus ut duratio” (*duratio motus continui et rerum ab hoc motu dependentium*) al “motus ut mensura” (*numerus motus secundum prius et posterius*).

Desconocer el sentido del tiempo es caer en el “mito del eterno retorno”, en una cosmología atomista y en una metafísica estoica: palíngenesia. El tiempo es *formalmente duratio*, y la *duratio* formalmente existencia, y por tanto no es una categoría unívoca sino que es un análogo. Cada ser tiene su modo peculiar de durar como de existir; por ello el tiempo es diverso en cada uno de los seres. Y el tiempo del hombre es historia.

II

“La Historia es una situación pasada que implica otra presente, como algo real que está posibilitando nuestro propio porvenir”¹. Tal vez el mejor comentario a este texto de X. Zubiri sea el apotegma de Ortega: “Yo soy yo y mi circunstancia”. El hombre no es un ser abstracto que se añade a la circunstancia, sino que la circunstancia forma parte del ser real del hombre en una escala cuya profundidad no podemos delimitar conceptualmente. ¿De cuántos accidentes históricos depende nuestra existencia concreta y nuestro profundo ser psicológico? Absolutamente, en un orden esencial soy abstraíble de esta circunstancia, pero no de toda circunstancia, a no ser que elimine de mi esencia física esta dimensión real que es la historicidad. Por otra parte, sin estas circunstancias concretas de tiempo y espacio que condicionan mi ser psíquico y biológico, ¿no debería decir que ha permanecido mi yo real pero de un modo muy depauperado?

1) El aspecto determinante en la historia lo constituyen las situaciones que condicionan mi presente y posibilitan mi proyecto; mi situación histórica es lo que puedo hacer. Enumeremos algunos de estos factores: El lenguaje, los usos sociales y todo aquello que de alguna manera, como las ciencias, las artes, el derecho, la religión, integran lo que podríamos llamar el “espíritu objetivo” de un pueblo. El complejo histórico subconsciente de imágenes, que podríamos nombrar con la terminología de Jung “complejo colectivo”. El medio físico, psíquico, etc.

A todo este conjunto de elementos lo podemos enumerar bajo el rótulo de factores determinantes, porque se adscriben a lo que podríamos llamar “lo material” de la historia, y por tanto lo “dado” y determinado. Cuando un pueblo y un individuo se encuentran más sometidos al medio hay menos libertad: por ejemplo los primitivos sometidos al medio físico se ven precisados a la *Völkerswanderung* durante los tiempos de sequía, o a una precaria vida como la de los esquimales, atrapados por los hielos.

Lo mismo se da bajo la presión del medio psíquico que impone la “moral estática” de la que nos habla Bergson; y el medio histórico creado por el “colapso” de que nos habla Toynbee. Por otra parte, la falta de libertad posibilita la enunciación de leyes “nomotéticas”. Lo determinado pertenece a lo material de lo histórico, por tanto a lo común. Y así como la Psicología nos permite enunciar leyes para los enfermos que tienen menos vigencia a medida que crece el grado de autodeterminación del individuo, del mismo modo el estudio de

¹ X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios. El acontecer humano*, Madrid, 1944, II, pág. 389 y siguientes.

la historia nos permite enunciar sobre lo común, una serie de leyes que pierden valor a medida que nos acercamos a civilizaciones en estado de autodeterminación.

2) Esto nos lleva a decir que lo formal de la historia lo constituye el *pro-yecto*: El hombre hace historia, y la historia subsiste en el proyecto libre. Para decirlo con los términos de Heidegger el Dasein versteht y constituye el Sein del Seiendes. El “suceder” se transforma en “acontecer” por el pro-yecto, que supone libertad y “armonía histórica” o “souvenir”. Un hecho es irreplicable porque el pasado se perpetúa en el presente y porque el hombre se ve compulsado a obrar libremente. El pro-yecto es el plan que el hombre se hace para construir el futuro con los materiales dados.

3) *Futuro*. De vuelta el tiempo, y el tiempo implica un movimiento y la dialéctica interna del movimiento postula un fin, para que el movimiento sea movimiento, y no mera sucesión fenoménica.

La historia por ser historia postula un fin: sin fin sólo queda el absurdo. La creación va históricamente, irreversiblemente hacia algo que sin ser ella misma le da “sentido”. El análisis empírico de la historia nos permite descubrir el sentido de la historia: la “cosa” como “expresión”. Hay dos modos por lo menos de mirar un acto humano como tal: o mirarlo desde el fin, o centrando por la acción humana ver empíricamente que tiene un fin. El primer camino es el “propter quid”: es así, de lo contrario caeríamos en el absurdo. El segundo camino es el “quia”: descubrir que es así.

Este es el camino que procuró definir Toynbee, el cual en su parábola del carro nos presenta las civilizaciones en función de la Religión: sic vos non vobis mefacitis apes. También Bergson en “Les deux sources” nos muestra cómo todo corre hacia el encuentro místico de los místicos con el primer principio. Pero el análisis empírico que nos permite descubrir en la inmanencia de la historia, una orientación, una aspiración, una desviación, no nos permite aprehender el fin: esto será objeto de la labor del metafísico y del teólogo.

III

La historia como A-LEETHEIA: Descubrimiento de “valores” que luego justificamos especulativamente: “Optimum in rebus existens est bonum ordinis, ideo per se creatum ab eo (Deo)”. Por ello “haec est ultima perfectio ad quam anima potest pervenire... ut in ea describatur totus ordo universi”².

² S.Th.C.G., I, 1.

1) El ordo universi es lo que con mayor perfección expresa la idea de Dios, por ello el perfeccionamiento que no le puede venir a la inteligencia por la materia, le llega a través de las formas materiales, en cuanto en ellas descubre las “rationes aeternas”.

“Non enim aliquod perficitur ab aliquo, nisi secundum quod in inferiori est aliqua participatio superioris. Manifestum est autem quod forma lapidis vel cuiuslibet rei sensibilis est inferior homine, unde per formam lapidis non perficitur intellectus in quantum est talis forma sed in quantum in ea participatur aliquod simile alicui quod est supra intellectum humanum, scilicet lumen intelligibile vel aliquod huiusmodi”³.

He aquí la razón formal de la cultura, la cual vincula la perfección del entendimiento no a la cantidad, como quiere el materialismo, sino a la verdad objetiva que *es cualitativa y sintética como el “cosmos”*. El problema de la cultura surge en nosotros a causa de nuestro conocimiento abstractivo-discursivo, y por ende parcial, en contraposición con el del ángel que es a modo de totalidad. De aquí que la historia penetra el pensamiento, porque a causa del sujeto, la idea se va desarrollando y precisando; se podría hablar así de una evolución subjetiva de la verdad (de la verdad subjetiva) en el hombre, así como se habla de una evolución subjetiva y homogénea del dogma.

Los pensamientos erróneos, y heterodoxos, no son por evolución de la verdad, sino per accidens, en cuanto “descubren” alguna verdad; y entran en la historia de la idea como entran en la historia los períodos regresivos. La misión de la Idea universal puesta en la historia es reconstruir en el tiempo la totalidad ontológica de las “razones eternas”.

2) Pero no sólo el descubrimiento se hace en la historia a causa del pensamiento discursivo que necesita pasar continua e indefinidamente de la potencia al acto, para lo cual requiere el concurso de una potencia pasiva, los sentidos.

Histórico es formalmente lo individual como instancia del des-envolvimiento de un valor universal. El valor universal sólo alcanza su plenitud a través de lo singular. Este es justamente el sentido que debe descubrir el filósofo de la historia; así como al teólogo de la historia corresponde descubrir cómo se va realizando el “varón perfecto” a través del oscilante acontecer histórico.

Para decirlo con palabras de Rickert (aunque variando la gravitación Kantiana de los términos): “Lo históricamente ‘universal’ no es la ley natural universal o el concepto universal, para quien todo lo particular es un “caso” entre otros muchos casos: es el *valor cultural*,

³ S.Th., I-II, 93, 6.

que no puede desenvolverse paulatinamente sino en lo singular e individual, esto es enlazándose con realidades de tal suerte que éstas se transforman en bienes culturales”⁴.

Decía Bergson que es el Bien y no la idea de bien la fuente de toda obligación: “si por el contrario se quiere que la idea de bien sea la fuente de toda obligación y de toda aspiración y que sirva para clasificar las acciones, será necesario... que se nos defina el Bien”. Y en esto coincide con Santo Tomás para quien el Bien como trascendental no puede ser definido: lo conocemos pero no lo definimos. De ahí que sea necesario un primer conocimiento por connaturalidad del orden moral, para luego justificarlo racionalmente.

Hay que acercarse en lo histórico a lo superhistórico. El descubrimiento de los valores (tanto éticos, estéticos o intelectuales) es un hecho histórico. La vida histórica del hombre va descubriendo al hombre por connaturalidad nuevos valores y le va dando una mayor comprensión de los valores viejos (vgr. el valor de la mujer, aún dentro del pensamiento judeo-cristiano).

La Filosofía luego (y en otro orden la Teología) *justifica* racionalmente, da consistencia intelectual a estos descubrimientos. Es que la Historia es contacto concreto con el Ser; y al ser lo descubre el hombre primeramente en el contacto del juicio. Luego lo arma y articula según las diversas formalidades con los conceptos, teniendo conciencia de que los conceptos son un esquema, no sólo de la realidad, sino de la *realidad captada*. Con el universal no se puede abarcar lo individual, como un polígono inscripto no puede nunca adecuarse al círculo en el cual se inscribe.

3) La historia supone en su concepto el sordo gravitar del pasado sobre la actividad presente. Gravitación que se perpetúa como un “*habitus*” de la humanidad en los “seres culturales” como las instituciones, el lenguaje, la liturgia, etc. Pero el significado profundo de la historia es ser un descubrimiento.

EL ARTE

I

Procuraremos ahora esbozar en qué consiste formalmente el Arte.

1) *Aristóteles*. Podríamos encontrar esbozada la esencia de la obra de arte en esa pequeña y fragmentaria obra de Aristóteles que llamamos la “*POETICA*”.

⁴ H. RICKERT, *Ciencia cultural y ciencia natural*, Col. Austral, Bs. As., 1952, pág. 159.

El Arte es formalmente MÍMESIS. Mímesis no quiere significar en Aristóteles "copia", como podría significar en los empiristas. Tampoco significa *interpretación* en el sentido kantiano de la palabra: en cuanto la multiplicidad es reducida a formas "a priori" del sujeto cognoscente o sujeto transcendental.

Ars imitatur naturam: así como la naturaleza tiene fines objetivos; del mismo modo el principio de finalidad nos permite en el orden subjetivo unificar los datos subjetivos. El entendimiento juzgando "valora", es decir "interpreta" la realidad según sus fines. Sino que MÍMESIS está vinculada a la terminología platónica de imitación del arquetipo, del cual "participa" (metekhein): "Imita" (mímesis) la "Forma" (eidos).

En la obra de arte se da una especie de "Universal individualizado" en cuanto el artista por vía no conceptual se pone en contacto con una "Verdad universal". Universal no porque es predicable de muchos, sino en cuanto tiene una causalidad universal de Belleza. El artista capta lo Universal, el Eidos y lo proyecta sobre lo múltiple, lo cual produce la "ar-monía".

Esto es lo que realiza la unidad de la Tragedia. La Tragedia no describe propiamente personajes generalizados, sino que alcanza un "Eidos", más universal que el modelo. Y a este "Eidos", al que tenemos que ubicarlo en el objetivismo gnoseológico de Aristóteles, llegamos por medio de una *simpatía* cósmica. "Por lo cual, concluye Aristóteles en el cap. IX, la poesía es más filosófica y elevada que la historia, pues la poesía refiere más bien lo *universal*, la historia, en cambio, lo particular". De ahí también que sea más seria (spoudaio-teron) e instructiva. (Aristóteles se refiere a la historia como estudio de los hechos, no a la filosofía de la historia).

2) Como la mímesis es el *elemento formal* de la obra de arte, a diversa "*imitación*" corresponde diverso principio de unidad y por tanto diversa obra de arte. La distinción se puede establecer ya en razón del medio de imitación, ya de las cosas imitadas, ya por la manera de imitar, lo que distingue específicamente a las diversas artes.

3) También descubrimos en Aristóteles un elemento *final* en la obra de arte, que consiste en subsumir, usando la terminología de Nietzsche, lo dionisiaco bajo lo apolíneo, tanto en el artista como en el que contempla la obra de arte, lo cual va a tener como efecto la *catarsis*, puesto que al ubicar el fondo endotímico bajo el "Eidos", el alma habrá quedado armonizada: armonía-areetee-areskein son las fases sucesivas de la obra de arte.

II

Coincidentes con esta profunda doctrina aristotélica, encontramos diversas doctrinas que han procurado ver al conocimiento artístico como un conocimiento por connaturalidad.

1) *Maritain.*

a) El conocimiento poético brota del inconsciente espiritual, en “donde existe una actividad no-conceptual o pre-conceptual del intelecto... que desarrolla una función esencial en la génesis de la poesía”⁵.

b) La subjetividad en cuanto tal no puede ser conocida conceptualmente, pero la realidad tanto del mundo exterior como del mundo interior es captada por un conocimiento obtenido en virtud de una unión afectiva⁶.

c) Pero este encuentro con la subjetividad es un *encuentro objetivo*, porque es el encuentro del yo en cuanto intencional, en cuanto apunta a un orden oculto para lo conceptual. Es el encuentro con una “emoción intencional” (que me permite “ver un mundo en un grano de arena y un cielo en una flor silvestre”)⁷. Es decir que esta “emoción” “intencional”, como una perspectiva abierta sobre el “cosmos”, le permite al artista pintar el “cosmos” desde su interioridad.

2) Por otro camino y con otras palabras Ortega y Gasset coincide con Maritain cuando nos presenta el conocimiento artístico como una coincidencia de mi “yo ejecutivo” con el “yo ejecutivo” de las cosas. Lo que nos interesa de la obra de arte no son las imágenes, sino la realidad ejecutiva de las cosas realizándose en mí mismo. No es la blancura ni la forma del mármol lo que miramos en una estatua, sino a *lo que alude*, así, el “penseroso” nos hace participar ejecutivamente de un acto de pensamiento de otro. El arte no nos presenta una imagen de las cosas como la palabra, sino las cosas como “ejecutándose”⁸.

3) Para *Heidegger* por otra parte, el arte “es poner en *operación* la verdad del ente”⁹. Por una vía alógica se alcanza lo óntico de la cosa, se lo des-oculta de lo cósmico de la cosa. Así, a través del ser útil (vgr. los zapatos pintados por Van Gogh), alcanza el ente en la totalidad, el mundo y la tierra en su juego recíproco, logra la desocultación.

⁵ J. MARITAIN, *La poesía y el arte*, Emecé, Bs. As. 1955, pág. 125.

⁶ o.c., págs. 144-145.

⁷ o.c., págs. 145-150.

⁸ *La deshumanización del arte*, Revista de Occidente, Colección Arquero, pág. 156.

⁹ M. HEIDEGGER, *Arte y poesía*, F.C.E., México-Bs. As., 1958, pág. 51.

III

¿Cómo podríamos esbozar un concepto o una definición metafísica de la obra de arte?

- 1) *Mimesis del Eidos en una materia*, como participación ejecutiva (no conceptual sino connatural) de la belleza del orden concreto del cosmos.
- 2) La obra de arte trasciende el universo de la existencia corpórea y visible (fenoménica) para alcanzar las cosas incorpóreas a pesar de que ellas se exhiben con cuerpo: alcanza la enigmática infinitud del ser desde su significado total¹⁰.
- 3) El “descubrimiento” es “creación” del eidos: No se copia una belleza ideal, sino que se la *realiza*. La Belleza como el ser de la obra alcanzan su realidad en el ser del artista: es una participación trascendental que el artista alcanza a través de la forma, como alcanzamos la producción del ser a través de tal ser: “El arte engendra en la belleza, mas no ha de intentar producir Belleza como si se tratara de un objeto de producción o de una cosa que pueda estar contenida en su género”¹¹.

Así como un herrero queriendo hacer una reja produce un ser; del mismo modo, si tiene alma sensible, queriendo hacer una reja alcanza la Belleza.

IV

Algo sobre la *esencia física* del arte: Su materia y su forma. Lo que acabamos de decir nos acerca a la esencia física del arte como obra bella. Así como se va realizando el bien humano por la conjunción prudencial de la norma con la situación concreta histórica; del mismo modo la belleza no es una abstracción, ni una idea, sino que la realiza el hombre aplicando su inteligencia a la materia concreta, de cuya conjunción resulta la “belleza concreta”, o la obra bella, que sólo tenía existencia intencional en la mente del artista, donde sólo había bello en potencia.

“La forma especificadora” de una tendencia, cuyo término debe realizarse en la materia, es de suyo una forma abstracta y universal. De la misma manera, como es abstracta y universal, considerada dinámicamente, la forma plástica ideal que impulsa al artista a tomar

¹⁰ J. MARITAIN, *o.c.*, págs. 161-164.

¹¹ *o.c.*, pág. 210.

el pincel o el desbortador: porque esta forma, en ese estado, puede realizarse todavía idénticamente, y por así decir indiferentemente en tal o tal materia, en tal o tal punto del espacio, en tal o tal momento”.

“La forma dinámica, ‘el ejemplar’, vivido y consciente, del producto material de una causa segunda no alcanza su *completa determinación*, y por consiguiente su *individualidad* completa, más que en su realización acabada en el efecto; porque entonces solamente concretada en la materia, la forma dinámica deja de encontrar ante ella como posibles, modos de realización equivalentes e intercambiables”¹².

Es decir que diversamente se realiza la misma forma ejemplar en diversas materias. Tal vez podríamos decir que la forma de la obra de arte está más “intentionaliter” que “abstracte” en la mente del artista, cuando aún le falta la realización práctica en la cual encuentra su plenitud, como el conocimiento en el concepto. Su universalidad es una universalidad de causalidad. De este modo en la obra de arte podemos distinguir materia y forma.

1) El elemento material. No tratamos aquí de la obra de arte como cosa sino como obra de arte. Entonces el elemento material resultará en el conjunto captación de “lo cósmico de la cosa”, en cuanto los zapatos Van Gogh representan zapatos.

2) Pero el arte es formalmente “*re-presentación*” no producción de la cosa. Taine sólo captó el aspecto exterior de la mimesis: copiar. Pero la copia es un *pretexto* o mejor una materia que lleva cabalgando un “descubrimiento” como un nuevo idioma que nos abre el ser óntico de las cosas, que no puede alcanzarse con conceptos, porque tienen una universalidad semejante a la del ser: no por abstracción sino por inmersión en lo concreto. (Cada metáfora es “el descubrimiento de una ley del universo”)¹³.

Lo formal de la obra de arte es el “descubrimiento” del “*carácter esencial*” del objeto, en una materia concreta, que es la cosa producida como copia de una realidad.

LA HISTORICIDAD DEL ARTE

La Historia es una dimensión real de este ser que llamamos hombre. Todo su hacer es historicidad, porque si todo ser alcanza su sentido en la operación, el dinamismo humano es un dinamismo

¹² J. MARÉCHAL, *El punto de partida de la metafísica*, Gredos, Madrid, 1959, tomo V, págs. 353-54.

¹³ ORTEGA Y GASSET, *o.c.*, pág. 153.

histórico. Cada acción humana involucra de alguna manera el pasado de la humanidad y condiciona el futuro. Por eso una acción humana es irrepetible.

¿Cómo se manifiesta la historicidad en el quehacer artístico?

1) *Historicidad en razón de la esencia física.*

a) “El arte, eterno en su esencia (abstracta) de belleza, encarnado es mudable en su existencia, dependiente del tiempo y lugar en su realización concreta” ¹⁴.

b) Doble encarnación: la forma pura de belleza encuentra su primera encarnación en las facultades *humanas sensibles* gravitadas por el tiempo y el espacio. Además debe encarnarse extrínsecamente en la materia concreta.

c) La materia es lo común, lo determinado, lo condicionante y es también lo individualizante. Por eso según la época y el lugar encontramos lo que llamamos un estilo. Aquí tiene razón Taine. Se puede seguir en este aspecto un método semejante al de las ciencias naturales y descubrir cómo la Historia, la raza, la sociedad, la economía, las influencias telúricas determinan un tipo, un estilo; permiten el desarrollo de ciertos talentos o inhiben a otros. Entre el arte puro como forma y la obra concreta se dan varios intermediarios: tiempo-lugar-individuo, todos elementos gravitados esencialmente por la temporalidad.

Esto es lo que nos explica los “caracteres comunes” de las obras de arte del Renacimiento italiano, y lo que justamente permitirá discernirlas de las del medioevo francés. La poesía por ejemplo “que alcanza a captar los recursos musicales del lenguaje” y sobre todo su armonía interna, obra fundamentalmente, no con el valor lógico, sino con el “valor evocativo” de las palabras ¹⁵, vinculada con la teoría psicológica de los complejos y las palabras inductoras ¹⁶.

Pero el arte no sólo está gravitado por la Historia en razón de su materia, ya próxima ya remota, sino también en razón de su forma: la causa formal extrínseca o idea creadora. El Inconsciente intelectual del cual emerge el arte depende de una época, de la serie de supuestos desde los cuales se plantea el artista una creación artística, desde un estilo que emerge de una *Weltanschauung*. “Miramos de la montaña sólo la parte de ella que se eleva sobre el nivel del mar y olvidamos que es mucho más la tierra acumulada bajo él. Así el cuadro presenta sólo la porción de sí mismo que emerge sobre el nivel de las

¹⁴ O. N. DERISI, *Lo eterno y lo temporal en el arte*, C.E.P.A., Bs. As., 1942, págs. 88-94.

¹⁵ P. KRESCHMER, *Introducción a la lingüística Griega y Latina*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1946, pág. 91.

¹⁶ C. JUNG, *Energética y sueño*, Paidós, Bs. As., 1954, pág. 94.

convenciones de su época. Presenta sólo su faz: El torso queda sumergido en el torrente temporal que lo arrastra vertiginoso hacia el no-ser"¹⁷.

No se trata del "Eidos", de lo Bello, sino de la forma sobre la cual cabalga lo Bello. Pensemos en el "*sentido gótico de la vida*", en el cual Bach escribe sus fugas y el siglo XIII levanta sus catedrales: es un presupuesto de la forma del arte y un presupuesto mechado de temporalidad. Sólo existió una visión gótica de la vida y es irrepetible.

La Forma de la obra de arte requiere como elemento esencial una coincidencia del artista consigo mismo y con la perspectiva de la época de la cual es justamente una perspectiva. Requiere autenticidad, que sólo alcanza el carácter de *Aleetheia*, de descubrimiento del "Eidos", de "lo óntico de la cosa", cuando es autenticidad de una "emoción intencional" que alcanza el ser profundo.

La Historicidad penetra la obra de arte ya en razón de su materia, constituida por todo aquello que interviene en lo que podemos llamar copia mecánica de la realidad, los materiales y las condiciones sociales, históricas, de lugar y tiempo; ya en razón de su forma, en cuanto que el alma del cuadro la constituye la autenticidad, sinceridad o expresión de la verdad interior del autor. Por aquí también el arte se encuentra arrojado en el terreno del devenir histórico.

2) *Historicidad desde la Esencia metafísica.*

a) ¿Qué entendemos por esencia metafísica?: "Id quo primo res constituitur, et ab aliis differt et est ratio omnium proprietatum".

b) ¿Cuál sería así la esencia metafísica del arte? Lo podríamos decir en una sola palabra: *Aleetheia* en el primigenio sentido de la palabra, como descubrimiento de lo óntico del ser, del orden profundo del ser, del ser en cuanto vinculado a la inteligencia mensurante. "Sería falso pretender que no hay verdad en el arte sino en la sinceridad (...) Hasta ocurre que una conducta y una creencia son tanto más falsas cuanto mejor expresan la verdad de una persona, o cuanto son más sistemáticas"¹⁸.

Es confundir la verdad con la coherencia. La verdad como autenticidad, coincidencia consigo mismo y con su medio, sólo es verdadera cuando el "yo" ha coincidido en el ápice con el "Eidos": entonces hay una *Aleetheia* por connaturalidad. Y aquí tiene sentido lo de Ortega que "toda metáfora es el descubrimiento de una ley del Universo" y que "el yo de cada poeta es un nuevo diccionario, un nuevo

¹⁷ ORTEGA Y GASSET, o.c., pág. 69.

¹⁸ J. GUITTON, *La existencia temporal*, Sudamericana, Bs. As. 1956, pág. 201.

idioma a través del cual nos llegan a nosotros los objetos, como el ciprés-llama del que no teníamos noticia”¹⁹.

Si nos interesa la emoción del artista, es porque se trata de una “emoción intencional” que descubre a la inteligencia lo que queda más allá de los conceptos: el “splendor formae”. Ya no interesa en cuanto es emoción de un sujeto.

c) Y por aquí se abre la perspectiva más profunda de la historicidad del arte. Así como el espíritu emerge en la historia después de una evolución que ha preformado una materia apta para recibirlo, pero sin ser un producto de la materia; del mismo modo la idea de la obra de arte emerge en un ambiente humano que como materia condiciona el advenimiento de la idea sin producirla.

Más aún, la historia misma de la obra de arte es la encarnación renovada de la idea. Para Platón el arte no tiene valor propio, porque las cosas sensibles tienen un eidos disminuido; y porque el nous no alcanza la idea por las cosas materiales sino en cuanto que éstas como imágenes (Skia) de la verdadera idea provocan la anámnesis.

Todavía hay una posición gravitada por el platonismo. Piensa el artista como una especie de Demiurgo que contempla un ideal abstracto de belleza y lo “copia” en la materia como antes lo había copiado con su mente: “Parece ‘Descolgar’ de una especie de cielo donde estaba inactiva una idea, que desde entonces animará la obra”²⁰. La humanidad tiene una *misión de verdad* en el orden teórico que consiste en recoger la idea de Dios puesta en el “cosmos”, puesto que en el orden del mundo es donde se expresa la “entelekheia” de la creación. De ahí que la propiedad de la razón es “circa multa diffundi et ex his unam simplicem cognitionem colligere”.

Y esta misión de verdad es histórica, corresponde a todos los hombres y a todos los tiempos, es una tarea común, en cuya realización la creación alcanza su plenitud. La idea subconsciente de la pasividad de nuestro conocimiento y el sentido íntimo de la dependencia del conocimiento de las cosas reales, nos ha hecho exagerar el alcance de la pasividad, y hemos procurado ver en el entendimiento una especie de sentido superior que “registra” el sutil ser de las relaciones.

Pero el yo no es nunca definible sino por relación a un objeto, a no ser que hablemos de un yo abstracto. La subjetividad no es nunca una permanencia solitaria. Justamente la trascendencia, y en última instancia la trascendencia de Dios, se hace insistentemente perceptible en la necesidad de un objeto extraño, no digo sólo para alcanzar el acto segundo, sino para tener posesión de nuestro propio

¹⁹ ORTEGA Y GASSET, *o.c.*, pág. 157.

²⁰ J. GUITTON, *o.c.*, pág. 193.

yo. El conocimiento siempre supone un profundo devenir que corre del objeto al sujeto y del sujeto al objeto. Todo objeto es un objeto que “deviene” en su calidad de ob-iectum. Como ser, deviene puesto que si bien su esencia goza —refiriéndola al entendimiento de Dios— de inmutabilidad; con todo, ¿qué es la esencia sino aquello que deviene en la existencia temporal y modifica continuamente la conexión y sentido con respecto al resto del mundo?

Por otra parte el sujeto se hace cada vez más “formador del mundo” en su creciente experiencia. Nos vamos formando una imagen cada vez más personal del mundo y de nuestra condición de parte. ¿Quién podría decir que dos hombres tienen exactamente la misma visión del mundo? Y sin embargo el cosmos adquiere su pleno sentido, su entelekheia como objeto de una conciencia, en su calidad de símbolo del Absoluto. Y bajo este aspecto, cada ser tiene su propio “de-velamiento” irrepetible (más irrepetible cuanto más persona sea uno, i. e., cuanto mayor sea la incomunicabilidad y riqueza).

Esto es lo que nos lleva a afirmar que cada época es una diversa perspectiva de verdad en el mundo, perspectiva cambiante porque hay una diversa captación del ser debido al devenir del sujeto-objeto. Por eso podríamos decir que cada época descubre su parte de belleza, que no puede descubrir otra época con otra perspectiva, pues sería como un astro que pasara sólo una vez por el horizonte de la historia.

d) Hay todavía dentro de este orden una nueva dimensión de historicidad: Porque el artista no sólo de-vela para él la belleza sino que la inaugura en el mundo. Así como el conocimiento teórico alcanza su entelequia en la producción del concepto, del mismo modo el conocimiento poético no se realiza sino en la producción de lo bello. El arte es un conocimiento práctico: realiza lo bello. La Belleza que preexistía virtualiter en una determinada perspectiva histórica, de golpe adquiere actualidad en la obra de arte. No olvidemos que la realización concreta forma parte esencial de la obra bella. Y en esta actualización necesaria de la idea bella penetra también la historicidad. “La idea no se encarnará sin esa materia indiferente a veces rebelde y contraria”. La Belleza como el ser alcanzan realidad en lo concreto y lo concreto en el orden de nuestro conocimiento, es lo concreto material. De ahí que la belleza como el ser, alcanza su realidad en la acción del artista: sin acción del artista no hay obra de artesanía, y no hay belleza. *Ambas son el término de una participación trascendental.* Así como la acción aumenta el ser en el mundo, aumenta también la belleza.

Deberíamos introducir aquí la distinción entre lo sublime y lo bello artísticamente. La Belleza estética es una misión que Dios ha encomendado al hombre para que la realice; y para que realizándola

lleve el cosmos a su perfección. No se “*copia*” una belleza descolgada por “anámnesis” del mundo ideal: se la realiza. Así como el hombre obra el bien moral que no existía, del mismo modo *hace* lo bello que no tenía realidad.

e) Hay una comparación de lo realizado Históricamente con la esencia o tipo ideal, y de esta comparación procede el sentido de éxito o de fracaso en la prosecución del destino histórico. Por otra parte el criterio de haber alcanzado de algún modo el ideal de belleza es su permanencia.

“Así cuanto más se avanza en la escala de valores, el criterio de consistencia interna es reemplazado por el criterio de verdad extrínseca, que por otra parte arrastra y contiene al otro: Cuando una esencia es verdadera, la coherencia y la consistencia le son dadas por añadidura; un índice de la verdad profunda de un ser histórico es el hecho de poder subsistir largamente en el tiempo sin decadencia y corrupción”²¹.

f) Pero notemos la individualidad histórica de la belleza para insistir sobre el tema de lo irrepetible de la obra de arte: cada artista y cada época están llenas de empresas falsas y verdaderas, de realidades sublimes y abortadas, pero hayan cumplido o no, su perspectiva de verdad está agotada y su mismo obrar, acertado o no, gravita sobre el presente condicionando el futuro.

3) La dimensión histórica del hombre a través del arte penetra el cosmos y le hace alcanzar su pleno sentido: las cosas adquieren su definitiva consistencia metafísica al ser “interpretadas” por el hombre en su valor de signo. Si “*optimum in rebus existens est ordo... ideo per se creatus a Deo*”, si “*tò hólon próteron anagkaíon éinai toù mérou*” (es necesario que el todo sea anterior a las partes), quiere decir que el ser material carecería de “razón de ser” y por tanto de ser si le destituimos de su entelequia, de su razón formal de signo del ser trascendental.

El hombre descubre el símbolo de las cosas y al usarlas como símbolos las descubre en su profunda dimensión ontológica: alcanza lo óntico de las cosas y las “constituye” en su última dimensión óptica. Y cuando en la liturgia descubre lo sagrado de las cosas, más aún, lo bello del aspecto sagrado de las cosas, entonces es cuando éstas alcanzan su plenitud, porque alcanzan la plenitud óptica que les viene del ser por ser palabra de Dios, han alcanzado su dimensión de LOGOS: El hombre devuelve a Dios su Palabra al usarla para expresarse con Dios.

²¹ o.c., pág. 202.

Bajo este aspecto la historicidad del arte alcanza el ápice de la metafísica: porque *la historia es la epifanía del ser*.

*

¿Cuál es la razón formal de la historicidad del arte? Creo que resumiendo todo lo que acabamos de decir, podríamos esbozar una síntesis diciendo que la raíz de la historicidad de la obra de arte es la esencia misma del hombre.

Puesto en un mundo limitado, él mismo limitado y finito, se ve compelido a obrar libremente, y se ve lanzado hacia la plenitud de la verdad que sólo puede alcanzar en la libertad del amor. El misterio del ser sólo tiene acceso a quien se abra en el amor.

“Fecisti nos, Domine, ad Te, et quomodo est irrequietum cor nostrum donec requiescat in Te”.

Irrequietum: La libertad de la inteligencia que *dis-currit hacia* la “Verdad” es la razón formal de la historicidad del hombre y del arte.

VICENTE O. CILIBERTO

MEDITACION SOBRE LA CALUMNIA

Tiene el corazón lleno de maldad y siembra siempre la discordia.

Por eso vendrá sobre él de improviso la ruina y será quebrantado súbitamente y sin remedio.
(PROV., VI, 14-15).

I

DESCRIPCION

Lo primero que se pregunta aquél que es objeto (y fijese el lector que no digo víctima) de lo que comúnmente llamamos calumnia es: "¿Por qué esto?" Pero quizá esta pregunta, motivada por el disgusto o la indignación que produce la injusticia, sea un poco ingenua porque el abismo del hombre impide una respuesta que agote el "por qué" del calumniado. Lo cual no quiere decir que no sea posible cierta respuesta. Desde el momento que el *ser* se hace consciente en el hombre (y, en cuanto ser que se muestra, es siempre *inagotable*, a-bismo, sin fondo), emerge a la conciencia (es el mismo acto) con el aparecer del yo ante sí mismo; en otras palabras, emerge con la misma conciencia del yo y, en cuanto se patentiza en los otros sujetos (según lo he desarrollado en otros trabajos) aparece con la misma aparición del *tú*, es decir, de mi prójimo. Por tanto, si decir *yo* es decir *tú* y, siempre, es decir el *ser*, se comprende que el hombre sea un *a-bismo* ontológico; y, si lo es, que sea igualmente *inagotable* tanto en la afirmación del prójimo como en su negación. Tan enigmático e *inagotable* es el amor al prójimo (que continúa y ahonda la constitución ontológica del hombre) como la negación del prójimo (que es acto que quiere destruirlo). Por tanto, cuando el calumniado se pregunta "por qué", debe pensar que su pregunta no tendrá jamás una respuesta total y que los límites de aquélla que se intente quedarán

siempre algo difusos. Al menos a mí me parece que en todos los procesos negativos del hombre (y muy especialmente en la calumnia) se insinúa un misterio que la pura filosofía no logra resolver. Así como hay un misterio de la afirmación del *tú*, siempre inagotable, hay un misterio —oscuro, tortuoso y a veces estremecedor— de la negación del *tú*; misterio más terrible aún si se piensa que, siendo el *tú* constitutivo del *yo* es, en el fondo, autodestructivo, suicida.

Pero esta reflexión introductoria no debe llevarnos lejos por el camino de la ontología del hombre, pues no es ése mi propósito, sino responder, de alguna manera, al “por qué” del calumniado. Para esto será necesario, recurriendo a la siempre presente sabiduría del idioma, esclarecer el sentido más obvio y patente de la “calumnia”. Este hombre que se pregunta “¿Por qué esto?” puede decirnos que la calumnia, inmediatamente, se presenta como “acusación falsa, hecha maliciosamente para causar daño” (según el diccionario de la Real Academia). Y si le dirijo una pregunta al hombre de la calle, responderá, aproximadamente (si es él el objeto de la calumnia) que se trata de “mentira (o algo semejante) para hacerme daño...”. Y así por el estilo. Pero aquí hay ya algo que podemos tener en cuenta: En efecto, si ahondamos en la palabra —por ahora— nos daremos cuenta que *calumnior* (de donde proviene nuestra expresión) significa “interpretar falsamente”, pero también “acusar”. Y si vamos más adentro aún, *calumnior* proviene de *calvor* que encierra la idea de “encubrir”, “engañar”, “envolver”, “ocultar”, “velar”; como si dijéramos que quien calumnia prefiere velarse, ocultarse de alguna manera. Por todo esto, la idea común de calumnia pasó a nuestra lengua implicando las significaciones de “impostura”, de “astucia perjudicial”; y, jurídicamente, expresa la imputación falsa de un delito o, también, la “trampa” que se hace en un pleito para embrollar el derecho de las partes. Entonces, el hombre que se pregunta *por qué*, al menos sabrá, si analiza bien la palabra “calumnia”, que en ella se unen las ideas de acusación, de falsedad y de deseo de hacer daño; por tanto, en esta primera descripción, ciertamente fenomenológica, se puede concluir que aquello que primero aparece como calumnia es una *acusación* (un poner por delante un delito) a cuya esencia compete el ser *falsa* (sin lo cual no sería calumnia) y cuyo fin es *hacer mal*. Para ser más completos, se debe tener presente que es un “propio” de la calumnia (porque surge de su esencia) el que tal acusación falsa implique la idea del *engaño*; es menester que el calumniador eche mano de ciertos elementos que permitan, mediante una falsa interpretación o mediante astucias diversas, inducir a engaño a quien escucha o lee; tal sería el sentido de la impostura interna de la calumnia a lo cual se agrega muchas veces

cierta ocultación o velación del propio calumniante. Luego, sería posible indicar que la calumnia, descriptivamente al menos, y sin intentar poner en la luz su trasfondo inagotable y misterioso, es acusación falsa, mediante engaño, para hacer mal. Como se ve, no se diferencia en mucho de la idea más o menos clara que de la calumnia tiene el hombre común, pero así formulada y analizada permite un ahondamiento que nos muestra por un lado, cierta carga ontológica implícante de todo el hombre; por otro, su negatividad moral que hunde sus motivaciones en lo metafísico y, por fin, sus resonancias trascendentes y religiosas, verdaderamente profundas y, a veces, sobrecoedoras.

II

DEL CORAZON A LA BOCA

Los labios y la traición a la palabra

Si tenemos en cuenta esta primera descripción, es menester seguir (hasta donde sea posible) el proceso interior de la calumnia. Curiosamente, donde más se ha ahondado este proceso, no ha sido tanto en los libros de los filósofos y los moralistas, sino en los libros sapienciales de la Biblia. Aunque ese hecho tiene otra explicación más profunda. Así pues, la acusación, el no poder menos que tirar por delante un delito falso para hacer mal, compromete al hombre entero desde el momento que, siendo *negación* del prójimo (de un determinado prójimo o un grupo concreto) es negación del *yo* porque el *tú* (prójimo) es constitutivo del hombre. Con esta luz se ve claro el proceso interno tal como se muestra en los libros sapienciales. En efecto, cuando David se siente acosado por enemigos o por algún enemigo que le calumnia dice que “tienen bajo sus *labios* el veneno de la víbora” (Ps., 139,4). ¿Por qué labios? En verdad, se calumnia no solamente cuando se habla (dirá el hombre de hoy) sino también cuando se escribe algo; pero es que aquí los labios tienen significación especial. Por eso repite David: “la malicia de sus labios los aplaste” (Ps., 139,10) y llega a calificar a los labios como “injustos”; o como labio “mendaz” (Ps. 119,2). También el autor de los Proverbios habla de “labios mendaces”, que encubren el odio (Prov., 10,18), “mentirosos” (Prov., 12,22). Y aún queda flotando una idea más profunda porque ni siquiera parece necesario que tales labios se abran para decir la

mentira; a veces basta con quedarse mudo: "el que aprieta los labios ha hecho ya el mal" (Prov., 16,30). Vuelvo pues a preguntarme: ¿Por qué labios? En verdad, porque (si sigo con la descripción) los labios constituyen como la puerta de salida de lo interior del hombre. Más aún: toda palabra pronunciada sale por los labios. Pero toda palabra pronunciada es la encarnación (que suena exteriormente) de su palabra interior; y como no hay palabra interior (y exterior) que no dependa de la autoconciencia originaria del hombre donde *se*-sabe y sabe del *ser*, entonces toda palabra es, en el fondo, la palabra del ser. El saber originario del ser es ya el acto primero de la palabra del ser que, por eso mismo, es la palabra de la *verdad* (del ser) como lo que se devela o muestra en la conciencia del yo. Por tanto, cuando se formula una palabra interior se pone debajo, se supone, la palabra originaria que depende de la misma constitución ontológica del hombre. Y toda palabra *pronunciada* sale por los *labios*, desde los cuales podemos tener la audición de la palabra originaria encarnada, la cual se puede estampar en el papel. Por eso los labios son la apertura somática, la puerta del cuerpo (aunque no sean lo único significativo de la palabra originaria) donde *aparece*, audible y luego legible, la palabra de la verdad (del ser). Los labios, por eso, son, en el rostro, como *heraldos de lo interior del hombre* y son, en el fondo, siempre veraces porque aun cuando mientan deben mentir con la palabra del ser que suena en ellos. Pero es posible al hombre negar, asesinar interiormente, a su prójimo que aparece desde que pronuncia la palabra del ser que coincide con las palabras "tú" y "yo"; esta radical negatividad debe mostrarse audible o legible desde los labios. Por eso, los labios del calumniador son mendaces, injustos, porque traicionan su propia naturaleza —pues los labios son los labios de la palabra de la verdad (del ser). De ahí que los labios como apertura de lo interior (aun cuando "hablen") en cierto modo (paradójicamente) se clausuran (a la verdad del ser y del tú) y no es extraño que se diga que "el que aprieta los labios ha hecho ya el mal". Cuando de la *apertura* debe salir la palabra de la verdad (remedio del espíritu) contradictoriamente expelle lo falso (veneno del espíritu propio); y así se explica que se diga que "bajo sus labios hay veneno de áspides". Extraña y paradójica situación del que abre sus labios (y en verdad los cierra) para decir lo falso (como autoveneno). Así la *apertura del cuerpo para la palabra pronunciada*, los labios, traicionan su naturaleza e inyectan en el calumniador el veneno de la mentira. Por eso, cuando pienso en el calumniador, su imagen física se me representa como *un rostro sin labios* (al menos sin los labios normales que son apertura de la palabra de la verdad del ser).

La lengua y la palabra desarticulada

Y, sin embargo, es preciso ir más adentro todavía. Los labios como la apertura del cuerpo para la palabra pronunciada, cuando se abren se abren para expeler lo articulado por la *lengua*. Y, en verdad, la lengua es un órgano muy significativo y si bien es cierto que aun sin ella se puede mostrar la palabra del ser (escribiendo por ejemplo), tiene un significado espiritual característico. La lengua, por lo pronto, si le preguntáramos a un fisiólogo, es el “órgano muscular situado en la cavidad de la boca . . . y que sirve para gustar, para deglutir y para articular los sonidos de la voz”. En cuanto articula los sonidos, los dispone de la forma requerida para la pronunciación de cada sonido; y, si como he dicho antes, la palabra exterior es signo de la palabra interior la cual manifiesta la originaria palabra del ser, entonces, en cuanto órgano para articular los sonidos de la voz, la lengua es *lo que articula la palabra del ser*. Es decir, articula las palabras diversísimas porque debe articular en todas ellas, como su armonía interna, la única palabra. De esta manera, más adentro de la apertura del cuerpo para la palabra pronunciada, está lo que articula la palabra. Y cuando lo que articula la palabra no dice verdad, se contra-dice y, en el fondo, utilizando (porque no puede no hacerlo) la palabra del ser, la *desarticula*, la niega, no la dispone en la forma requerida.

Se comprende entonces el poder negativo de la lengua, destructor de la persona. Santiago Apóstol decía sobre ella: “la lengua, con ser un miembro pequeño, se atreve a grandes cosas. Ved que un poco de fuego basta para quemar todo un gran bosque. También la lengua es un fuego, un mundo de iniquidad. Colocada entre nuestros miembros, la lengua contamina todo el cuerpo, e inflamada por el infierno, inflama a su vez toda nuestra vida. Todo género de fieras, de aves, de reptiles y animales marinos es domable y ha sido domada por el hombre; pero a la lengua nadie es capaz de domarla, es un azote irrefrenable y está llena de mortífero veneno. Con ella bendecimos al Señor y Padre nuestro y con ella maldecimos a los hombres que han sido hechos a imagen de Dios. De la misma boca proceden la bendición y la maldición. Y esto, hermanos míos, no debe ser así” (Sant., 3,1-10).

La lengua, como se ve, en cuanto des-articula los sonidos de la palabra exterior in-disponiéndola para la forma requerida de decir la verdad, *se niega* como lengua; pero, al hacerlo, este pequeño miembro elabora, “articula” hacia afuera (a través de la pseudo apertura de los labios) su veneno mortífero. Como veremos más adelante, es mortífero casi exclusivamente para el calumniador y, en el fondo, es lo que

Santiago quiere decir. Porque des-articula la palabra de la verdad, contamina todo el cuerpo (ex-presado por ella) y, llegada a esta negatividad, la lengua se vuelve azote irrefrenable. Como dice David, de la lengua que calumnia: "tu lengua medita la maldad; es como afilada navaja, artífice de engaños" (Ps. 51,4), "lengua pérfida" (v. 6), "lengua artera" (Ps., 119,2), "dolosa" (v. 3); los que malhablan "afilan su lengua como serpientes" (Ps., 139,4). Pero, sobre todo, este órgano articulador de la palabra, se vuelve "lengua mentirosa" (Prov., 6,17; 12,19); hay, por ello, "pecados de lengua" (Prov., 12,13). Así pues, el espíritu es encarnado; el cuerpo es expresión de todo el hombre y se abre para que se muestre la palabra por los labios, pero articulada por la lengua. Y si implica a todo el hombre, la lengua, en cuanto articula la palabra del ser, que es la palabra de la verdad y del bien, es lengua *que dice bien* y, porque bien dice, expresa y perfecciona todo el cuerpo. Pero, si des-articula la palabra del ser con la calumnia, entonces es lengua *que dice mal*, que mal-dice y "contamina todo el cuerpo", es decir, a todo el hombre.

La boca

Pero si los labios son la apertura del cuerpo para la palabra pronunciada y la lengua lo que articula la palabra, es la *boca* (como toda la cavidad donde está colocada la lengua) el ámbito donde resuena la palabra. Desde este punto de vista antropológico (no meramente fisiológico) la boca no es solamente la apertura anterior del tubo digestivo (por donde se ingieren los alimentos del cuerpo) sino también apertura de todo el hombre, no ya exterior como los labios sino puesta a la entrada de lo interior del hombre. En la cavidad externo-interna que es la boca resuena toda palabra pronunciada y habita en ella la lengua; por ello, quien quiere hacer oír las palabras pensadas, debe "abrir" su boca. Entonces se comprende por qué el autor de los Proverbios, al hablar de los "pecados de lengua" (que hoy podrían llamarse también "pecados de la pluma" o de la máquina de escribir) diga que son "frutos de su boca". Y, como dije antes al analizar el sentido antropológico de los labios y la lengua, cuando no resuena la palabra de la verdad en la boca, entonces la cavidad externo-interna traiciona su naturaleza más profunda y aparece como habitáculo de la calumnia, de lo falso, y expele el mal aliento del espíritu, signo de la negación de todo el hombre. Y aquel rostro sin labios de lengua de áspid es, horriblemente, un rostro sin boca, "cerrada" para la verdad (del ser), hueco donde el calumniador "al hablar da tantas estocadas como palabras" (Prov., 12,18).

El corazón

Esta verdadera deformación interior del hombre —contemplada y descripta exteriormente (o desde lo exterior)— se nos ha mostrado desde la apertura corporal de la palabra del ser (los labios), luego en lo que la articula (la lengua) hasta su resonancia en la boca del calumniante, “lugar” externo-interno que conduce a lo interior del hombre. En otras palabras, *lo interior* del hombre, es decir, aquello que constituye su centro; más aún, el lugar (metafísico) de patencia del *ser*, del *yo* y del *tú* y, en el fondo, del *Tú* divino, es el *corazón* del hombre desde donde ha emergido, precisamente, la *negación del prójimo*. De modo que hemos seguido un *proceso* hacia lo interno, primero desde los *labios* (que se abren para dejar salir la calumnia y que, por eso se cierran al ser), luego desde la *lengua* y, por fin desde la *boca*; pero estos momentos, seguidos hacia adentro, revelan que —paradójicamente— aquello desde donde parte la negación del ser es, precisamente, aquello donde el ser se ha hecho patente. Es en el corazón del hombre donde se muestra el ser y donde se dice la palabra del ser; el “corazón” es lo interior, el centro, lo más íntimo, el lugar ontológico de patencia del ser y del yo. Las Escrituras atribuyen el término incluso a Dios para significar lo íntimo del Señor, como cuando luego de contemplar la maldad del hombre en la tierra, Yavé “se arrepintió de haber hecho al hombre... doliéndole grandemente en su corazón” (Gén., 6,6). Cuando el necio dijo en su corazón “Dios no existe”, puso la negación en la raíz misma de su evidencia ontológica. Así pues, el calumniador, en cuanto asume la negatividad al acusar falsamente para hacer daño, “tiene el corazón lleno de maldad” (Prov., 6,14) porque atenta contra el *ser* y, por eso, contra sí mismo. Como dice el mismo autor de los Proverbios, su “corazón que trama iniquidades” (ib., v. 18) “siembra siempre la discordia” (v. 14); es decir, divide los corazones.

Y así, la calumnia, en cuanto acusación falsa o maliciosa para hacer daño al prójimo, emerge del corazón como la máxima *contradicción* del hombre consigo en cuanto forma del odio al *tú*. El *tú* se ha transfigurado en un “otro” hostil al que es menester nadificar y, por eso, desde el “lugar” de originaria afirmación del ser (el corazón) aparece la *negación del ser* desde que lo es del *tú* constitutivo. Desde el corazón entenebrecido por el odio, el resentimiento, la envidia, la venganza, el rencor o algo semejante, como un aliento fétido, nace la calumnia que amarga la boca y la destruye, que bifurca y envenena la lengua desarticulante de la palabra y “cierra” los labios como apertura de la palabra. Por eso, la calumnia emponzoña el cuerpo y el alma, destruye, niega y “cierra” a todo el hombre.

III

LOS CARACTERES DE LA CALUMNIA

Credibilidad

Como se ve, la calumnia se nos ha mostrado como un proceso negativo cuyos momentos se harán evidentes por sí mismos; semejante proceso sigue las vías de lo negativo en el hombre que he analizado en mi libro *Tántalo*. Pero la calumnia como proceso de acusación falsa y engañosa para negar al *tú* (transfigurado en el mero "otro") pone ante los ojos algunos caracteres no expuestos en aquella obra; en efecto, como proceso que surge desde el corazón del hombre donde su libertad puede contra-decir al ser, no puede eludir al ser precisamente. Ningún proceso negativo que es, al cabo, negación del ser, de la palabra del ser, puede, paradójicamente, prescindir de él. Por eso, el calumniador cuando acusa (como hacía Hitler cuando acusaba injustamente a los judíos de *todos* los males de Alemania y el mundo) debe echar mano de la verdad, es decir, del ser. Es imprescindible que la acusación no sea demasiado fantástica, que se apoye en algunos datos ciertos o que puedan aparecer como ciertos, para que la calumnia logre alguna eficacia; pues esta intrínseca necesidad de verosimilitud de la acusación deriva de la imprescindible e ineludible referencia al ser (siempre subyacente) y que hace posible aun aquella actividad que, al cabo, lo niega. Es preciso que, de alguna manera, se ponga al prójimo, se reconozca su presencia, para poder negarle. Por eso, el calumniador, hasta cierto punto, miente con la verdad, con cierta verdad, con algo aproximado a ella, con alguna caricatura, echando mano de datos que —deformados— puedan conferir credibilidad a lo que dice.

Cuando el Señor curó al endemoniado ciego y mudo (lo cual era tan cierto que nadie podía negarlo) fue acusado de hacerlo... en virtud del poder del demonio. Analicemos el texto: "Entonces le trajeron un endemoniado ciego y mudo, y le curó, de suerte que el mudo hablaba y veía. Se maravillaron todas las muchedumbres y decían: ¿No será éste el Hijo de David? Pero los fariseos, que esto oyeron, dijeron: Este no echa a los demonios sino por el poder de Beelzebul, príncipe de los demonios" (Mat., 12,22-24). Allí estaba el hecho indiscutible y que todos los presentes habían visto: Que Jesús había curado al endemoniado. Esa era la *verdad*. El calumniado (Jesús en este caso) arrojó el demonio que poseía al pobre ciego y mudo. Los fariseos no niegan este hecho. Simplemente aclaran que "no echa a los demonios *sino*" por el poder del demonio. Y esto es lo falso, es

decir, la *mentira*. Entonces pueden acusar a Jesús de haber curado al endemoniado (verdad) por el poder del demonio (falso) con el fin de anular o perjudicar a Jesús. Así, con la negación que es la calumnia y que les subía del corazón a la boca, a la lengua y a los labios, querían (por medio del falsear la verdad con la verdad) destruir a Jesús.

Contagiosidad

Si observamos ahora más detenidamente este proceso —en el cual se entremezclan todos los niveles de lo humano— parece verdad que la calumnia es *contagiosa*. Pero lo es de un modo particular, muy diverso del modo del resentimiento (aunque la calumnia sea uno de los recursos del resentido). La acusación en que consiste la calumnia tiende a transmitirse, es decir, encuentra una *disposición a la credibilidad* entre aquellos que no han tenido ni la imaginación ni el desequilibrio suficientes para asumir por sí mismos el acto de la calumnia. Existe pues una predisposición a la creencia, como les pasaba a los fariseos que parecen terminar creyendo lo que dicen los falsos testigos contra Jesús. Hay pues cierta pre-dispuesta contagiosidad (si se me permite hablar así) de la calumnia. Y el contagio no es otra cosa que la misma transmisión, por contacto inmediato o mediato (diríamos biológicamente) de una enfermedad específica; pero, para que haya contagio, es decir transmisión, es necesario estar debilitado o *predispuesto* a la enfermedad transmitida. Luego, la calumnia es contagiosa en cuanto es transmisible a los sujetos predispuestos. Pero, como se ve, más profundamente que al calumniado, a quienes causa verdadero daño es al calumniador y a los siervos de la calumnia que, como enjambre de moscas, zumban alrededor de la carroña.

Irremediabilidad y cobardía

A esto se debe que el Apóstol Santiago advierta a sus fieles de Jerusalén sobre este “mundo de iniquidad” que se presenta (la lengua decía el Apóstol) como indomable, “irrefrenable”. En efecto, una vez desatado el torrente de la calumnia (desde los labios al corazón donde se niega al *tú*) y difundida por su contagiosidad entre los predispuestos, no reconoce *freno*. Es, pues, irrefrenable. Ya porque desata un proceso de negatividad (contra el prójimo y contra sí mismo) ya porque, al hacerlo, corrompe la palabra de la verdad (del ser); desde ambos puntos de vista (que son uno solo en el fondo) la calumnia es irrefrenable. Es como si no tuviera remedio, naturalmente considerada. La lengua que calumnia y, con ella, la pluma, la estilografía

fica, el lápiz o la máquina de escribir, desencadenan un proceso de negatividad irrefrenable e irremediable. Pero a esto, debe agregarse algo aún más terrible para el calumniador. El proceso de la calumnia o falsa acusación contra un prójimo, como el de los fariseos a Jesús, no solamente procede mintiendo con la verdad sino ocultando, de algún modo, quitando hasta cierto punto, a la persona calumniante. Los fariseos no decían en el juicio del Sanedrín: "Yo lo acuso públicamente y aquí están las pruebas y asumo la responsabilidad"; no, buscaban testigos falsos, es decir, *modos de ocultarse* siendo los verdaderos autores de la calumnia. Es frecuente que en los libelos y pasquines o publicaciones semejantes (o en las conversaciones anteponiendo el conocido *se dice*) el autor de la calumnia se oculte o tras la máscara de la "justicia" y aun de la "humildad", o tras el *anónimo* (un no-nombre en el fondo) o del *pseudónimo* (un pseudo-nombre en el fondo) por demás significativos; pero lo que realmente pasa es que el que calumnia carece de valor, tiene una extraña especie de timidez, que le hace volver (a veces muy disimuladamente) la espalda; y de allí proviene nuestro término *cobarde* en cuanto proviene del francés *couard* y éste del latín *cauda*, cola; es decir, que indica por aquel animal que, pareciendo feroz, es pusilánime, muerde y luego vuelve la cola y desaparece. La analogía es por demás clara y directa.

Trasfondo psicológico y alienación

Es cierto, como se me ha observado alguna vez hablando de este fenómeno de la calumnia, que la responsabilidad moral (de la que no he hablado aquí) puede disminuir o aumentar según ciertas circunstancias como las que derivan de ciertos estados psicológicos y aun delirantes como es el caso de algunos tipos de paranoia en los cuales el calumniante, por un lado posee sobreestimación de sí mismo, lógica aparentemente impecable, rigidez en el juicio (cf. la *Psicología* de Piéron), tendencia a las interpretaciones, de modo que dicho estado evoluciona lógicamente, con lucidez (delirio interpretativo) y acompañado las más de las veces por delirios de persecución. Pero, sea esto lo que fuere (no es mi intención escribir un ensayo de psicología patológica) no puede desconocerse la existencia de un trasfondo psicológico, de ciertas disposiciones temperamentales. Más al fondo aún y dejando de lado esta aproximación que señalo entre la calumnia y el tipo paranoico, lo cierto es que la calumnia como acusación (negación) del prójimo es una de las formas más radicales de *alienación* del yo. Porque si el ser aparece en lo interior del hombre (el corazón) y desde esta primera patencia (que es patencia del yo) surge, en el mismo acto, la evidencia íntima e ineliminable del tú (proximidad),

es claro que —como lo he dicho muchas veces— el tú es *constitutivo*, ontológicamente, del mismo yo autoconsciente; por tanto, el hombre es *Sí* mismo realmente, logra su mismidad radical, cuando afirma y sostiene al tú, cuando le ama. Por el contrario, cuando el yo niega a aquel que le constituye, al tú, *se-niega*, se hace otro, en otras palabras, *se aliena*. Se suicida. De donde se ve claro que la calumnia es homicida y, porque lo es, es suicida, alienante de todo el hombre que contra-dice la palabra del ser. Desde este punto de vista, la calumnia aparece (para resumir los temas que han ido apareciendo en mi meditación) como la acusación falsa, mediante engaño, para hacer mal; es decir, la alienación del hombre que mal-dice del tú (contradiendo la palabra del ser) negándose totalmente (desde el corazón a los labios) en un proceso irrefrenable, irremediable, naturalmente insuperable.

Por todo ello, se equivocó el inventor de aquella expresión tan conocida: “calumniad, calumniad, que algo queda”. Porque pensó que aquello que “queda” es el *mal* que quiso hacerse al “otro” o a los “otros”; es verdad que este mal puede ser muy grave, grave, inocuo o nulo, según las circunstancias que son diversísimas. Pero este “mal” es realmente inexistente o insignificante en relación con aquél (que verdaderamente *queda*) inferido por el calumniante contra *Sí* mismo. Esta alienación profunda, mueve a compasión y a conmiseración. Como dice el autor de los Proverbios, sobre él vendrá la ruina y “será quebrantado súbitamente y sin remedio” (6,14-15). Este terrible mal, este homicidio-suicidio, es naturalmente irremediable.

IV

LA CURACION DE LA CALUMNIA

Pero si la calumnia como contra-dicción del ser es irremediable en el orden natural, ¿es posible su superación allende este orden? ¿Se podrá entonces dar una respuesta al calumniado que se pregunta por qué? En otras palabras, ¿se puede “curar” la calumnia? Es evidente que, en cuanto contra-dicción del ser y, por eso, del tú y del yo mismo, el calumniante (aunque superficialmente no lo parezca) es simultáneamente contradictor de Dios como fundante de la relación ontológica yo-tú. En ese sentido, quien calumnia hace lo contrario del acto de *dar*; en el fondo, *quita* (o quiere quitar) el ser y su fundamento cuando desea aniquilar al tú (calumniado). En ese sentido, es irremediable. En el pensamiento griego u oriental o aun liberal burgués, Dios aparece solamente como *el* Absoluto que es impersonal (griegos) o con el cual debo indistinguirme (India) o que aparece como “se-

parado" del mundo y de mi vida concreta (burgués); si este hombre admite el dato judeo-cristiano de la creación, entonces Dios aparece, simplemente, como *el* Absoluto que *dona* el ser a los entes; pero aun sin el dato judeo-cristiano, la metafísica bramánica no ignoró la idea del *don* aunque en un contexto monista donde todo lo que se distingue (del Absoluto) es apariencia. Entonces, en el orden puramente metafísico puede decirse que Dios *dona* el ser de los entes y, en ese sentido, el hombre que niega en su "corazón" al prójimo patente en la misma patencia del ser a su conciencia, contradice el supremo acto de donación y corta amarras con él; quita, rapiña, arrebat, en su intención, el ser-donado del otro hostil. Pero, para el hombre cristiano, la realidad es muy otra, no en el sentido de distinta absolutamente, sino más profunda y radical. En efecto, como enseña Alberto Frank-Duquesne en su maravilloso libro *Seule le chrétien pardonne*, el Dios cristiano no es *el* Absoluto (lo cual es un ente de razón) sino que *es absolutamente*; vive, ama *absolutamente*.¹ Por eso, el Dios como mero Absoluto puede donar, pero no puede per-donar. En otras palabras, el Dios cristiano, persona infinita, tú infinito, nos *dona* el ser pero, además —para el cristiano— nos *per-dona*; los entes simplemente son reales, están ahí, no pueden per-donar. ¿Y cómo perdona Dios? Este acto de Dios se refiere a una creatura *caída*, luego sobre-elevada, salvada, al orden de la gracia; es decir que, en cuanto *crea*, Dios *dona* (creación); en cuanto crea sobrenaturalmente, super-crea y esta supercreación es la gracia, acto por el cual *per-dona*, don absoluto de Dios, don de su Hijo que es el Primer Hombre que es capaz de perdonar. Va infinitamente más allá del mero don, es un super-don comenzado en el orden intemporal (donación del Hijo) y proseguido en el tiempo como devenir de la gracia². Y este Dios y su acto de per-donar (don absoluto) es *amor* infinito. Por eso, solamente el Dios cristiano es el Dios que per-dona como acto de supercreación. Para este acto nada hay, por negativo y contradictorio al ser que fuese, que no sea superable, curable; pero sólo en este orden de la supercreación todo acto negativo (como la calumnia) es per-donable, es decir, en su virtud es transfigurado y "borrado" en el orden de la gracia o del don perfecto de Cristo. Por tanto, el cristiano, en cuanto tiene conciencia de ser Miembro suyo es, para sí mismo y para El, *imitador* de Quien perdona; solamente el cristiano es capaz del don perfecto de sí en el amor al tú; pero decir que sea *capaz* no quiere decir que tal acto del perdón perfecto sea posible plenamente y sin lucha. Es capaz del perdón en cuanto sobreelevado y transfigurado por Cristo y *en*

¹ *Seule le chrétien pardonne*, p. 184, Nouvelles Editions Latines, Paris, 1953.

² A. FRANK-DUQUESNE. *Op. cit.*, p. 194.

Cristo y, al mismo tiempo, esta capacidad se ve constreñida a una dura agonía por el perdonar concreto, a éste, a ése, a aquél; la santidad (que nunca es perfecta tampoco) permitiría un grado *heroico* de perdón, lo más perfecto que sea posible en tal individuo concreto. El cristiano, en cuanto Miembro de Cristo, pasa el límite, se trasciende en el otro, se-dona y, eso mismo, es el per-donar. Como se ve, solamente en un orden que trasciende toda metafísica y nos sitúa de lleno en el *misterio*, es posible el perdón de la calumnia como radical negación del tú por una acusación falsa.

Tal es el sentido tremendo del “amad a vuestros enemigos y orad por los que os persiguen” (Mat., 5,44) y, sobre todo, de aquel perdonar “hasta setenta veces siete” (Mat., 18,21). No se trata aquí ya del amor de amistad (que con el calumniante no tiene por qué existir) sino del per-donarle, aunque este acto no sea (ni pueda ser) una estúpida pusilanimidad sino aun una fuerte afirmación de sí mismo, un buen combate y, de paso, un motivo para una meditación como la presente. Así pues, la calumnia que emponzoña desde el corazón a los labios a todo el hombre y asesina al prójimo, es una *contra-creación*; más aún, por serlo, es, originariamente, una *contra-dicción* al ser y en cuanto contraria al don de sí es, si se me permite hablar así, un *contra-don* (un quitar o arrebatar); suicidio, al fin.

Y entonces, de parte del calumniado, el perdón (con el cual supera la calumnia) se afirma como *super-creación* y, por eso mismo y en el orden ontológico es *afirmación* del ser que se muestra como *don-de-sí*. Todo un combate y todo un programa. De parte del calumniador (y de todos los pre-dispuestos que le rondan y repiten sus calumnias) él posee la libertad para ingresar (si quiere y Dios quiere que quiera) en el orden de la supercreación que es, siempre, reconstitución de todo el hombre. Y por este misterio hablaba Jesús cuando dijo: “amad a vuestros enemigos, haced bien a los que os aborrecen, bendecid a los que os maldicen y orad por los que os calumnian” (Luc., 6,27-28). Es decir *amar* (desearles el máximo bien comenzando por la salvación); hacerles bien (lo cual no significa que no se les pueda y muchas veces no se deba decirles cosas duras); bendecirles, es decir, afirmarles en su ser (no negarles) y, por eso, pedir por ellos a Dios. En este orden, estrictamente sobrenatural y subjetivamente vigente sólo para el hombre con fe, es superable la calumnia, radical contradicción del ser.

ALBERTO CATURELLI

de la Universidad Nacional de Córdoba

NOTAS Y COMENTARIOS

EL ÚLTIMO LIBRO DE J. P. SARTRE *

Las autobiografías, memorias y recuerdos corren siempre el peligro de presentar una imagen falseada del protagonista, quien tiende a confundir la realidad de su vida con la imagen que de ella él se traza o finge, de acuerdo a su amor propio, cuando no a los principios que configuran su concepción del hombre cuando las redacta. Somos siempre los menos indicados para exponer y menos para juzgar los actos y acontecimientos que configuran nuestra vida. Sólo con un gran poder de penetración y captación de la realidad y de las motivaciones más íntimas de nuestra conducta —difícil siempre de poseer, y más para el propio autor— y con una disposición moral de gran sinceridad —hija de la humildad— es posible superar, al menos hasta cierto grado, tales dificultades. Por eso los santos, si además poseen una inteligencia superior y una gran finura espiritual, están en las mejores condiciones para realizar tal empresa. Por eso también son tan raros, casi únicos, libros tan sinceros y objetivos, y a la vez tan apasionantes, como las *Confesiones* de S. Agustín.

En *Las Palabras* —su último libro— Sartre intenta realizar esa obra: buscar actitudes, acciones, acontecimientos y ambiente familiar de su infancia, la manera cómo se configura su vocación de escritor. Se trata de una autobiografía, que llega sólo a los umbrales de su adolescencia, elaborada en busca de los hilos que fueron tejiendo la trama del futuro escritor.

Pero la obra dista mucho de ajustarse a una narración y juicio objetivos de los hechos; está redactada bajo una concepción materialista y amorfa de la vida, tal cual la profesa actualmente su autor, y con un cinismo y atropello tal de todo lo que constituye el mundo espiritual, específicamente humano, que, a más de deformar la realidad y valoración de su vida de niño provoca una natural repulsión. Se trata de una autobiografía en que se contemplan y juzgan los actos propios y ajenos a la luz de un materialismo nihilista y pesimista del Sartre actual. El autor ha mirado e interpretado sus primeros años a través de la lupa de su sistema.

Su vida y la de su madre y abuelos, con quienes convivió, según Sartre, constituía una comedia o ficción. Su actuación de niño es presentada como la de un actor que representa un papel —en el que no cree y en el que va per-

* JEAN PAUL SARTRE, *Las Palabras*, traducción de Manuel Lamana, Losada, Buenos Aires, 1964, 163 págs.

diendo cada vez más su fe— alentado por el ambiente familiar y social —mezcla de cristiano y de burgués descreído— en que todos —actores también de un papel que representan sin creer— lo alientan y empujan a esta comedia. Entretanto, el niño Sartre vive, según lo juzga él ahora a los cincuenta años, una doble vida: la que le obligan a fingir y la que él va descubriendo y configurando dentro de sí mismo, y que no es otra que la configurada por su filosofía actual.

El libro comprende dos momentos de su vida infantil, colocados bajo los títulos de: *Leer y Escribir*. *Leer* quiere significar la primera actitud, en que bajo la lectura de un sinnúmero de libros que el autor evoca y enumera, piensa y escribe plagiando el modo de pensar de los demás. *Escribir* quiere significar la conquista de su propia inspiración en la medida en que va conquistando su propia vida, su auténtica vida, de acuerdo a su propia concepción actual, en oposición a la vida de ficción o impuesta por los demás.

El libro comprende una serie de hechos, escenas y consideraciones —repetidos hasta la saciedad—, encuadrados en un plan sencillo. Se trata de descubrir en esos hechos y actos —tal como los contemplan los ojos de Sartre a los cincuenta— una doble vida: *ficticia*, la una, y *auténtica*, la otra. La primera, que se va esfumando; la segunda, que se va configurando más y más. Y a medida que Sartre se va deshaciendo de la primera y fortaleciéndose en la segunda, el escritor plagiario, que se adueña de las ideas y modos de pensar corrientes a los otros —*el escritor que lee*—, va dejando expedito el camino al escritor original —*al escritor que escribe*—, que expresa sus propias ideas y convicciones y se afina en su propia existencia.

Dentro de ese plan: el actor farsante, quiere decir para Sartre, es el que vive una vida humana, que cree en Dios y en los valores cristianos y que admite una moralidad válida para todos. Sartre ha vivido, según él narra, una vida y hogar de actitudes cristianas, en un ambiente burgués descristianizado. En cuanto a su padre judío, perdido antes que lo conociera, en nada influye en él sino en su paternidad física. La vida resulta así contradictoria y el Cristianismo una máscara sin vigencia, que recubre una vida de costumbres más o menos cristianas, pero vivida realmente en una actitud agnóstica y burguesa. Los valores morales tampoco impregnan auténticamente la vida y aparecen como convencionales. Sin duda que puede haber mucho de verdad en tales observaciones. Tales casos no eran infrecuentes en la época de Sartre, y aun hoy tampoco lo son del todo. La desgracia de Sartre es haberse enfrentado con el Cristianismo a través de estas realizaciones falseadas del mismo, y haber juzgado a través de estas deformaciones y no en su verdadera y genuina fisonomía. Fácil tarea resulta a Sartre ridiculizar y burlarse de los dogmas sagrados del Cristianismo y de sus valores más puros, incluso del mismo Dios y, más concretamente aún del Espíritu Santo, a través de estos sucedáneos falseados. En cualquier caso no se justifica que un hombre que quiere ser filósofo haya tratado con tanta superficialidad y despreciado con tanta ligereza una doctrina y una moral que ha transformado al mundo devolviendo al hombre su dignidad y haciéndole vivir una vida enteramente superior sobre la tierra, y que ha forjado la cultura de Occidente. Para reírse de la santidad, Sartre la desfigura; para deshacerse rápidamente de Dios, Sartre lo ridiculiza.

En el fondo, todas estas afirmaciones destructoras se fundan en el supuesto de que el hombre es sólo su cuerpo —su cuerpo “que está de más”, tal así como cree él *ahora* haberlo experimentado cuando niño—, cuerpo que en definitiva es *nada*. Porque el hombre, para Sartre, *no es*, es un *no-ser*, una pura posibilidad o libertad de ser, pero a la vez un “ser imposible” o irrealizable,

precisamente porque *no es*. El hombre está solo, se ha deshecho de Dios y de todo valor espiritual. Sartre se compara a un viajero sin boleto que viaja en un tren de París a Dijon. Cuando era niño —en su vida ficticia— quería justificarse ante el guardatrén de la no tenencia de boleto; ahora, al final del libro, dice con amargura, continúa en ese mismo tren sin boleto —la existencia como pura temporalidad o como no-ser o libertad, que vanamente se empeña en ser—, pero ya sin intentar justificar la ausencia de boleto, y que además sabe que “en Dijón nadie lo espera”.

En síntesis, el niño ha llegado a ser escritor por esta conquista de su auténtico ser como *nada*; tirando por la borda el doble lastre espiritual: su creencia en Dios y en el Cristianismo, y además todos los valores humanos, que se fundan y brotan del espíritu. Sin Dios y sin espíritu sólo queda su cuerpo roto por el *no-ser*, como pura libertad para alcanzar un *ser imposible* —porque si Dios no existe, no hay inteligencia que piense y constituya la esencia humana, dice en otra parte Sartre—, como un ser absurdo, embarcado en la existencia sin razón o justificativo de ser, abandonado a su propia suerte de nada y vida absurda, sin valor ni fin superior que realizar y sin ninguna norma moral consiguiente de valor absoluto a qué ajustarla. Y en esa concepción cree Sartre lograrse como escritor. Precisamente, dice al final de su libro, su diferencia con los demás hombres, como escritor, consiste en que él, además de *no-ser*, como ellos, está frente a ellos para recordarles esta descarnada y absurda realidad de su existencia o, más precisamente, esta nada absurda que ellos son con ansias de ser.

Como se ve, más que una biografía o narración de los hechos de su vida, Sartre se vale de su biografía para alcanzar una concepción del hombre, de acuerdo a su concepción existencialista actual.

Pero aun prescindiendo de su filosofía —que ningún filósofo ni hombre normal puede tomar en serio, por lo absurda y contradictoria que es y porque además conduciría al hombre a una vida de desamparo frente a sus pasiones y a los demás, peor que la de la selva, que al menos está regulada por los instintos—, el libro constituye una *verdadera estafa*, una verdadera trampa, porque se nos da una visión de la propia infancia y no como realmente ha sido, sino como la concibe y la quiere su autor de acuerdo a su actual concepción filosófica. No se da cuenta de una realidad como ha sido vivida sino de una interpretación existencialista y nihilista actual de la misma. La biografía es sólo un pretexto para poder expresar sus propias ideas y querer encontrar en su vida de niño —tal cual él la interpreta con sus ojos de cincuenta años— la fundamentación de su filosofía y de su vocación de escritor opuesto a toda realidad y valor espirituales.

Porque, en última instancia, ésa es la trama del libro: a propósito de hechos de su vida de niño, convenientemente elegidos e interpretados como ahora le place al autor, Sartre formula un verdadero *alegato contra Dios, contra el Cristianismo, contra toda realidad y valor espiritual y sus exigencias morales, contra todo lo específicamente humano*, para reducir al hombre a un puro “cuerpo, que está de más”, y, en definitiva, a una nada que anonada el único ser que es el cuerpo, a “*un ser que no es lo que es y es lo que no es*”, a un ser que es en sí mismo *mentira*, posibilidad o libertad que en vano se empeña por llegar a ser en un *esfuerzo imposible*, en otros términos, “*una pasión inútil*”. Por lo demás, las continuas referencias a lo obsceno, la deformación y consiguiente fácil ridiculización de la virtud y de la santidad, el trastrueque y nivelación del bien y del mal, quieren infundir en el lector desprevenido la impresión del carácter amoral de la vida humana, y dejarle la convic-

ción de que la existencia sólo es un esfuerzo imposible por ser, abandonado a sí mismo, sin nada por encima ni debajo de ella, que pueda darle sentido o valorarla.

No nos hubiéramos detenido a dar cuenta de una obra, filosóficamente tan deleznable, si no supiéramos la amplia difusión que ella tendrá en nuestro ambiente, donde mucha gente, que no aceptaría tan inhumanos principios ni modo de vida para sí ni para su familia y la sociedad en que habitan, lee a Sartre por sus valores literarios y, en todo caso, por ser un autor de moda. Su lectura —sobre todo para los jóvenes de ambos sexos, sus más asiduos frequentadores— constituye un verdadero peligro, más por tratarse de una biografía, en la que la filosofía no está explícitamente sustentada, y el veneno del materialismo amoral y existencialista se va dando por dosis pequeñas, sin que el desprevenido lector se percate de ellas.

Por lo demás, los valores literarios, que no negamos a Sartre en otras obras, no llegan a ser sobresalientes en la presente; por el contrario, las repeticiones de hechos y de interpretaciones llegan a engendrar el cansancio y exigen no poco esfuerzo para llegar a su término. En fin, es un libro al cual se puede aplicar la frase de Cristo: "Más le valiera no haber nacido".

OCTAVIO NICOLÁS DERISI

"YO PENSANTE" Y "YO PROBLEMÁTICO" *

Sergio Sarti ha reunido en un volumen cinco ensayos que, en verdad, constituyen una obra internamente unitaria y de carácter estrictamente teórico, a través de la cual hay un hilo conductor que le permite discutir en sus mismos fundamentos el pensamiento moderno y sus temas esenciales en la filosofía actual. La filosofía, para Sarti, implica una *actitud problemática* contemporánea a una *fe* en la razón, es decir en la capacidad de la razón (p. 9), la cual es, por un lado, solución de un profundo trabajo problemático, y, por otro, fuente de nueva problematicidad. Esto implica que la razón se autolimita en el creer, simplemente, que puede conocer las verdades de que es capaz. De este modo, Sarti hace corresponder entre sí la *actitud problemática* y la *fe* en la razón; esto le permite encarar críticamente el tema del *cogito* cartesiano, pues, en cuanto es duda, el pensamiento es puesto "como única realidad improblematizable" (p. 11), actitud que, en la síntesis *a priori* concluirá por destruir su propia fuente que es la autoproblematización del pensamiento: "y el pensamiento volvió a ser dogma intangible, acerca del cual no puede darse problema" (p. 12); dogma que se reitera en todo el idealismo hasta el devenir histórico gentiliano, todo lo cual traduce la interna contradicción (diversa a la armonía del pensar clásico) entre *fe* y problematicidad; para Sarti, el pensamiento se pone como problema *para sí mismo*. En cambio, para el actualismo de Gentile (y en general para el idealismo) primero hace suyo el pensamiento, luego lo repiensa como pensado (frente a sí) y lo pone como objeto; pero, observa agudamente Sarti, "un pensamiento es un pensamiento; y si para pensarlo es preciso ponerlo como objeto, también como objeto permanece pensamiento. ¿Pero qué significa pensar un pensamiento como objeto, si no, justamente, pensarlo? ¿Esto es, resolverlo en la actualidad del pensamiento? ¿Y cómo es posible pensar como falso lo que vive en la vida del acto, vibra con el acto, consubstanciado con el acto: aquel acto que es siempre y necesariamente verdadero?" (p. 19). Es evidente que queda pendiente el problema de cómo es el acto verdadero y, al cabo, se muestra "la carencia de un fundamento de la objetividad". Por este camino se muestra también la crisis de la *fe* en la razón y viene así, el idealismo

* SERGIO SARTI, *Io cogitante ed io problematico*, Paideia, Brescia, 1962, 182 pp.

absoluto, a unirse con el *cogito* cartesiano en lo que tenía de certeza de sí mismo en cuanto inmediato a sí mismo. Por eso, para Sarti el problema crítico solamente era crítico hasta la mitad y en vez de preguntarse "cómo el pensamiento piensa el ser", debe interrogarse: "¿cómo el pensamiento piensa?" (p. 23); en cuyo caso o el problema crítico se formula de modo que nada exista fuera del pensamiento (dogmaticidad que conduce a la crisis) o se lo formula de modo que el problema crítico incluya al pensamiento, en cuyo caso el pensamiento se revela como *finito* (problematicidad del pensamiento); pero entonces, es claro que si es posible el pensar sin el conocer, debe admitirse que existe un *objeto* propio del puro pensar (diverso del conocer) que es el *ser* (p. 28); es decir que el objeto del conocer constituye el dato del cual se da problema, dato que se identifica con todo lo real; por eso, "preguntar cuál es el *ser de lo real*" es ponerlo como problema; en otras palabras: "El ser es *aquello por lo cual* se da problema de lo real" (p. 29); y, si es así, presente al pensamiento, el ser no se adecua jamás a lo real y, a la vez, es objeto que el pensamiento no domina nunca (pues es dominado por él): "es objeto que el pensamiento no supera, pero que es superado por él; es objeto *infinito*" (p. 33; ib., 48). Y así esta presencia del infinito, revela al pensamiento su propia *finitud*, que es inquietud connatural "porque, le es connatural la infinitud del Ser" y tal inquietud es, precisamente, la problematicidad; luego, el hombre *es* problematicidad (p. 34). Así vienen a coincidir fe en la razón y problema, ya en su estructura genética, ya en su significado funcional, siempre que se tenga presente que "el pensamiento no piensa verdaderamente sino que *no* conoce completamente; o sea que pensar verdaderamente cualquier cosa como objeto es, sí, pensarlo como ser, pero pensarlo, del mismo modo, como problema" (p. 36). El ser entonces es insondable (*op. cit.*, 37, 33, 48) y el hombre finito siempre "tenso" para trascender su finitud.

Sobre este cuadro doctrinario general se despliegan todos los otros temas que preocupan a Sarti y constituyen la presente obra y, de intento, he dado mayor extensión a la exposición de esta primera parte, porque da la pauta de su pensamiento y el hilo conductor de los demás ensayos de investigación e interpretación teórica. El "yo problemático" es el camino de apertura a una filosofía de la trascendencia; el "yo pensante", en cambio, es el punto de partida crítico y "el eje de rotación de la filosofía moderna" (p. 7) ya en su comienzo (Descartes), ya en su momento central (Kant), ya en su fin (Gentile).

En cuanto al primero, el *cogito* cartesiano expresa el ser como pensamiento sin más, mientras que el *cogito* agustiniano expresa el ser en su profundidad inagotable; de modo que el *cogito* cartesiano es *cogitante* (yo pensante), mientras que el *cogito* agustiniano descubre a sí mismo *en* el ser, ya que mi pensamiento piensa "porque el ser es" o una forma por la cual el ser se piensa a sí mismo (p. 45); es decir que el pensamiento asume lo real como "dato problemático" y, por eso, "el pensamiento es el órgano con el cual el ser se hace verdadero ante sus propios ojos" (p. 48). Entonces, el *cogito* cartesiano, pretendiéndolo, pierde, sin embargo, la certeza inmediata y, además, en el mismo pasaje a todas las demás certezas; pues el *cogito* parece enturbiarse cuando descubre la idea de Dios como ser perfecto a la cual no reconoce una causa suficiente dentro del ámbito del pensamiento (p. 61); pero, entonces, el pensamiento encuentra esta causa o fuera de sí, "significa que aquella separación de lo externo, de la cual había surgido el

cogito, no era perfecta; aquella clausura en sí mismo no era total" (p. 62); o en sí mismo, en cuyo caso, el pensar debe ser perfecto; "pero no reconocerse perfecto significa negar la absoluta correspondencia entre pensamiento y ser, que había constituido la evidencia del *cogito*, su nervio, su razón de ser. El paso del *cogito* a la idea de perfección, *asume el aspecto de una destrucción del cogito mismo*". Por lo tanto, para re-unirse con el objeto, el *cogito* debe pagar el precio de la imperfección; y entonces se ve que conviven los dos *yo* en Descartes entre los cuales es necesario escoger: El *Yo cogitante* —el *yo* que se expresa en el *cogito*— y el *Yo problemático* —el *yo* que pensando la perfección, se piensa como imperfecto— (p. 66); el pensamiento cartesiano se debate en este dilema que hace preguntar al propio Sarti: *¿por qué el cogito?*, a lo que es necesario responder: "Porque el *Yo problemático*, el *Yo imperfecto*, que el *Yo* de la tradición espiritualista, platónico-agustiniana, el *Yo* que se siente y proclama constitucionalmente dependiente de Dios y se gloria de operar a su gusto, *no es el Yo adaptado al dominio técnico-científico del mundo, no es el Yo llamado a fundar, en el mundo, el reino del hombre*" (p. 69). Así, el *yo-pensante* conduce al *regnum hominis* y el *yo-problemático* al *regnum Dei*. Y entonces, el *yo-pensante* tiene necesidad del *yo-problemático* que pone, al pensamiento humano, en la *conciencia de su finitud*, que es el dato primero, "la condición-base de su mismo actuarse como pensamiento reflejo" (p. 75). Lo cual pone en evidencia la radicalidad originaria del *Yo problemático*. Es el *Yo problemático* quien piensa una realidad, es decir, quien conoce un *objeto* único (el ser como Idea); lo cual significa sentir que el pensamiento "que puede pensar lo finito sólo por medio de la idea del infinito", no puede, sin embargo, "aferrar la idea del infinito; por tanto el mismo pensar es finito" (p. 77) y aquí pone la condición básica de todo conocer reflejo y de todo filosofar.

Estas ideas fundan la investigación de Sarti, y muestran al mismo tiempo su íntimo parentesco, con el espiritualismo de Sciacca y, en general, con todo el espiritualismo italiano. Esto se pone de manifiesto en su reflexión acerca del proceso del *Yo-pensante* (que funda el *regnum hominis*) a través de Kant y de Gentile, en cuya conclusión, reencontraremos los mismos temas. En efecto, es verdad que el actual florecimiento de la exégesis de los textos kantianos es debida, en buena parte, a Heidegger; pero Sarti señala la inconsciente influencia de la metafísica tradicional en la aceptación del contenido de la metafísica, contemporánea al rechazo del método; todo lo cual forma sistema con la evidencia de la finitud del hombre que, en Kant, es "imposibilidad de alcanzar el ser en sí" (p. 93). Pero siempre que se comprenda como pérdida del ser puesto que Sarti hace notar que el "*yo pienso*" kantiano presenta una analogía con el *cogito* cartesiano, en cuanto y sólo en cuanto "*el 'ich denke' es el 'cogito' que, para poder ser asumido en el contexto ideológico kantiano, ha debido perder el 'sum'*" (p. 97); así deviene el "*sum*" una realidad puramente *formal* que sirve de punto (lógico) de referencia al complejo categorial; y entonces, el "*yo pienso*" no puede ser "*fundamento*"; si es así tampoco puede ser el "*tiempo originario*" de Heidegger, si bien este último tiene el mérito de haber puesto en la finitud la clave del kantismo, pese a lo poco aceptable de su interpretación (p. 98). Aquí hay una crisis no tanto del sino de fundamento, es decir, "*una crisis del modo de ser fundamento del fundamento*" (p. 99); el fundamento "*nuevo*" de la metafísica kantiana se mantiene "en el ámbito puramente formal y no toca la esfera ontológica" cerrándose en sí mismo y "encontrando en el mismo formalismo, el fundamento de su propia validez" (p. 100); justamente esta validez pone o revela la finitud y, por eso, Sarti encuentra aquí la justificación de su tesis, en cuanto "*el hom-*

bre, dice, siendo finito, es radicalmente problemático. La problematicidad es el mensaje profundo de la metafísica kantiana”.

Esta tesis se hace cada vez más evidente, sobre todo en la investigación crítica de la fundación del objeto en la deducción trascendental kantiana, ante la cual Sarti indica que el Objeto puede significar, ya el objeto para nosotros *en cuanto objeto*, ya el objeto para nosotros *en cuanto para nosotros* (p. 103); así, la fundación del objeto en cuanto tal es de carácter metafísico, la autoconciencia revela una doble naturaleza, una *empírica* y otra *trascendental*, siendo la segunda fundamento de la primera; “pero también la segunda es entendida como una realidad; no es una realidad empírica, sino que es siempre una realidad” (p. 107); es decir, metafísica, un incondicionado porque siendo pensamiento supone también un *sum*; luego, “con la atribución de un valor metafísico e incondicionado a la autoconciencia, Kant ha fundado el sujeto en cuanto sujeto” (p. 108); y aun cuando pareciera natural contraponer a un sujeto ontológico un objeto ontológico, a Kant le resulta imposible e intenta salir de esta dificultad por medio del Objeto Trascendental; el cual es, por un lado, *trascendental* (con lo cual no hace salir al sujeto de su propia subjetividad) y, por otro, *trascendente* (pues sin ser realidad ontológica tiene aún una sobreentendida relación con ella). Con lo cual se ve la *ambigüedad* propia del sujeto trascendental; entonces, es verdad que tal objeto no sería el “nómeno”, pero es significativo que la definición de “nómeno” corresponde notablemente a la del Objeto Trascendental; más aún, como las intuiciones sensibles, para asumir valor objetivo, deben ser referidas al Objeto Trascendental, éste debe *preceder* al acto por el cual el pensamiento *le* refiere las intuiciones; o sea que debe poseer una propia “realidad” (p. 108-9); en cuyo caso, saldría del ámbito trascendental... Es por eso que Kant sólo lo hace subsistir en función de la *referencia* de las intuiciones; pero entonces, Kant quita al Objeto Trascendental con una mano, lo que le da con la otra y, sostiene Sarti agudamente, el primero en no estar convencido de la fundación del objeto es el propio Kant (p. 110). En la segunda edición de la *Crítica*, la autoconciencia aparece como exclusivamente formal y Kant unifica los dos problemas; el juicio no es ya una relación entre dos conceptos sino el modo de llevar conocimientos dados a la unidad objetiva de la percepción; esta unidad que estaba preformada en la primera edición, ahora está constituida por el mismo acto pensante que se realiza en el juicio actuándose a través de las categorías (p. 113). Así el objeto adquiere una consistencia exclusivamente lógico-formal y, al mismo tiempo, “es la categoría quien subjetiviza... las intuiciones” y el propio Kant *da* como *ya* fundada la relación sujeto-objeto presuponiendo como resuelto el problema de la *realidad* de la relación. Y así, sostiene Sarti, cae toda posibilidad de resolver el problema del objeto como tal (p. 115). Y entonces se ve claro que “la plena constitución del plano trascendental, es una conquista que Kant ha pagado a precio muy alto, con la renuncia al problema del conocer” (p. 116). Así encuentra Sarti una confirmación de su tesis, pues la deducción trascendental ofrece la prueba que “formalismo y problematicidad... tienden a eludirse”.

En esta perspectiva, es necesario reconocer, no obstante, que la intención de Kant se dirige a impulsar “el formalismo a la autosuficiencia, rechazando, al mismo tiempo, toda sugestión mítica de ontologización” (p. 125). En esto consiste, quizá, la grandeza de Kant por su lucha contra el mito, hasta el punto que en él se realiza al menos el más alto “encuentro del pensamiento moderno con la problematicidad” y se realiza también la real posibilidad de diálogo con el

kantismo. Por eso Sarti se pregunta (y con razón) si era sostenible hasta el fin, dentro de Kant mismo, un desarrollo extremo de la sistematicidad formalística. Porque parece indudable la existencia de una tensión interna en el kantismo en cuanto envía a la realidad externa, pero que debe actuarse *desde lo interno* del formalismo (p. 128). Claro que la otra vía no es más que aquella que se encarga de conducir el formalismo hasta su máxima autojustificación, poniéndose su propio fundamento (idealismo, particularmente el gentiliano). Pero por aquí aparece nuevamente la tesis de Sarti, perseguida con fidelidad y penetración: En efecto, la realidad ontológica debe ser considerada posible para que el sistema pueda llamarse formal, precisamente: "No es la realidad ontológica la que resulta imposible: es *el problema* de la posibilidad de tal realidad el que no tiene más sentido, el que no se pone más". La clausura en un sistema formal implica, para Sarti, una "*amputación de la problematicidad*" (p. 130); en otras palabras, "el hombre puede sentir su limitación porque la problematiza; pero, para problematizarla, la supera, la sobrepasa: está siempre allende sí mismo". Es por esta razón fundamental (y no por "razones" inmanentistas) que "*el trascendental kantiano puede subsistir, a condición de no ser más sólo trascendental*" (p. 132). En ese sentido, las "Ideas" kantianas siempre serán "ventanas abiertas sobre el misterio del ser"; las Ideas son como la campana de alarma del hombre que le recuerdan su finitud; pero para desarrollar lo que está aquí implícito a partir de las Ideas, sería necesario, ante todo, que existieran fuera del plano trascendental. Así pues, si el triunfo del formalismo representa la destrucción de la *problematicidad* en cuanto se refiere a la relación cosas-pensamiento sin tocar para nada la existencia de lo incondicionado, aparece claro que la metafísica debe poner el pensamiento como interno al ser; y el ser, por eso, no es resuelto ni en el objeto ni en el sujeto, es claro; pero "sujeto y objeto *son* en él, de él viven y se sostienen. Si es verdad que no se puede pensar (como objeto) el ser, es también verdadero que no se puede pensar sino *en* el ser, *a través* del ser, *por medio* del ser; y que sin el ser, no existiría el objeto" (p. 143-4).

Este proceso de autosuficiencia y absolutización del "yo-pensante" que implica la progresiva extinción del "yo-problemático", alcanza su momento culminante en el pensamiento de Gentile; pero, para iluminar interiormente la doctrina del Acto, es necesario recurrir al *cogito* cartesiano, pues "el Acto puro no es más que el cogito, kantianamente dialectizado desde lo interno y hegelianamente dilatado hasta comprender los hombres y la naturaleza, la historia y Dios" (p. 151), hasta la pérdida de la objetividad. Gentile pierde el sujeto en el objeto precisamente porque el objeto no es verdadero objeto; a su vez, no se da "pasaje" de lo pensado al pensar, porque lo pensado no es sino *por* y *en* el pensar. Luego de una agudísima exposición crítica de Sarti, especialmente sobre los textos del *Sistema di Logica*, se ve claro la imposibilidad del objeto en el actualismo; pero esta imposibilidad "constituye para nosotros la prueba sea de la derivación del Acto puro desde el cogito, sea de la radical incapacidad de la filosofía moderna de fundar la objetividad" (p. 176). Lo cual equivale a afirmar la incompatibilidad total entre pensamiento moderno y problematicidad y la inescindible relación entre problematicidad y objetividad. El sentido de la tesis de Sarti consiste en que "no se da objetividad auténtica sin una auténtica subjetividad. El pensamiento moderno deja escapar el objeto porque no posee una exacta concepción del sujeto" (p. 177). El objeto

no se cierra en sí ni se resuelve en el acto pensante y el sujeto no se resuelve en el acto de pensar el objeto, porque ambos radican en el *ser*.

Como se anunció al comienzo, el libro de Sergio Sarti (pese a las palabras del prólogo) no es solamente un conjunto de ensayos con una unidad temática; es una perfecta unidad de argumento y de pensamiento crítico que se muestra en tres momentos históricos (Descartes-Kant-Gentile) y tales momentos aparecen como los motivos críticos de su propio pensar. Se restituye aquí toda su dignidad al tema de la "problematicidad" que aparece internamente ligada a una filosofía de la finitud y de la trascendencia; pero el problema (el yo-problemático) pone en evidencia la implicación de sujeto y objeto *en* el ser y esta implicación supone una evidencia primera del *ser* (que problematiza el ser) y, salvándose de la dogmaticidad del yo-pensante, abre desde sí misma la vía de la trascendencia. Es evidente el íntimo contacto de esta conclusión (por lo demás original) con el espiritualismo cristiano de Sciacca y Carlini, pero llevando el sello personal de Sergio Sarti.

ALBERTO CATURELLI

Universidad Nacional de Córdoba

BOLETIN DE FILOSOFIA DE LAS CIENCIAS

* Saben ya nuestros lectores de la labor emprendida por los PP. Larcher y Conway en punto a traducir los comentarios del Angélico a las obras del Estagirita (Cf. SAPIENTIA, 1964, XIX, 132); nos llegan ahora otras muestras de tan loable tarea: los comentarios al *De Caelo*¹, *De Gen. Corr.*², *Meteor.*³, y el opúsculo *De principiis naturae*⁴. Como en el caso de la *Physica*, aparecen aquí las correspondientes versiones en pulcra edición mimeografiada, con amplios índices alfabéticos de materias y de las correspondientes correlaciones entre la exposición de Sto. Tomás y el texto de Aristóteles; este último no se incluye y el lector deberá tener a mano la conocida edición de Oxford, pues los párrafos pertinentes se indican según las primeras palabras de esta versión inglesa.

Sólo en el caso del *De principiis* se indica —al pie de página— haber tenido en cuenta “las más recientes versiones críticas del original”, sin más; pero es de suponer que siendo ésta una edición “pro manuscrito” y destinada al público no especialista, los autores no han considerado necesario entrar en aspectos críticos de textos y versiones. E insistimos —como en nuestro comentario anterior— que en una edición definitiva será casi imprescindible incluir el texto aristotélico.

En suma, que el lector inglés continúa acrecentando su oportunidad de leer en idioma vernáculo los textos más importantes del Angélico. Por su parte, los PP. Larcher y Conway han completado ahora la cosmología del Santo Doctor; y esperamos ver pronto la edición definitiva que merecen.

* Como resultado de un coloquio habido en la universidad de Notre Dame (Indiana) en setiembre de 1961, aparece ahora este importante volumen⁵ recogiendo las conferencias entonces desarrolladas por distinguidos autores —filósofos y científicos— de Estados Unidos y Europa.

Precedidos por una larga y erudita introducción del P. McMullin (40 pp.), y donde prácticamente se resume la temática que se desarrollará a continuación, siguen los temas, divididos en cuatro partes. En la *I Parte*, “La materia en las filosofías griega y medieval”, aparecen trabajos de C. Lejewski (“The concept of matter in presocratic philosophy”), L. J. Eslick (“The material substrate in Plato”), J. J. FitzGerald (“Matter in nature and the knowledge of

¹ R. F. LARCHER AND P. H. CONWAY, *Saint Thomas Aquinas exposition of Aristotle's treatise On the Heavens*, College of St. Mary of the Springs, Ohio, 1963, 2 vols.

² R. F. LARCHER AND P. H. CONWAY, *Saint Thomas Aquinas exposition of Aristotle's treatise On Generation and Corruption*, ibid., 1964.

³ R. F. LARCHER AND P. H. CONWAY, *Saint Thomas Aquinas exposition of Aristotle's treatise On Meteorology*, ibid., 1964.

⁴ P. H. CONWAY, *Saint Thomas Aquinas The Principles of Nature*, ibid., 1963.

⁵ ERNAN McMULLIN (curador), *The concept of matter*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana), 1963, XII + 620 pp.

nature: Aristotle and the aristotelian tradition"), J. Owens ("Matter and predication in Aristotle"), N. Luyten ("Matter as potency") y A. B. Wolter ("The ockhamist critique"). En la *II Parte*, "Reflexiones de las problemáticas griega y medieval", E. McMullin se ocupa de "Matter as a principle", M. Fisk de "Primary matter and unqualified change", H. A. Nielsen de "The reference of primary matter", W. Sellars de "Raw materials, subjects and substrata", J. Bobik de "Matter and individuation", y finalmente de nuevo el P. McMullin con su trabajo sobre "Four senses of potency". Se abre la *III Parte* con un trabajo del P. James A. Weisheipl acerca del "Concept of matter in fourteenth century science", siguiendo M. Boas Halli con "Matter in seventeenth century science" y M. B. Hesse con "Action at a distance". La *IV Parte*, "El concepto de materia en la filosofía moderna", comprende trabajos de E. Manier ("Matter and individuation in Leibniz"), J. E. Smith ("Kant's doctrine of matter"), A. R. Caponigri ("Matter in the idealistic tradition"), N. Lobkowicz ("Materialism and matter in Marxism-Leninism"), K. Sayre ("Phenomenalism without paradox"), R. Rorty ("Matter and event") y R. O. Johann ("Matter as act"). Acaba la obra con la *IV Parte* dedicada a "La ciencia moderna: 'desmaterialización' de la materia", ocupándose de los diversos aspectos del tema: N. R. Hanson ("The dematerialization of matter"), C. B. Mast ("A note on three concepts of mass"), A. E. Wooddruff ("The elementary particles of matter"), nuevamente C. B. Mast ("Matter and energy in scientific theory"), y C. W. Misner ("Mass as a form of vacuum").

Frente a tal repertorio de temas y autores tendrá ya el lector una clara idea de la importancia del volumen. Mas para que aún pueda valorarlo mejor, señalemos —tal como se informa en la misma obra— que los textos de las conferencias fueron remitidos con tiempo tal como para permitir su distribución previa entre los participantes, con solicitud de crítica y sugerencias; lo cual condujo a algunos autores a modificar un tanto su redacción. Aun la discusión habida en el coloquio llevó a la mayor parte de los mismos a una nueva redacción; doble depuración, pues, que los hace más valiosos como opinión decantada de sus autores.

* ¿Es posible escribir medio millar de páginas sobre el tema del epígrafe? ⁶ Prima facie y ante personaje tan elusivo, la negativa parece aflorar a los labios. Y sin embargo, el trabajo de Gershenson y Greenberg se impone como brillante *sí*, con el cual no puede menos que solidarizarse el lector. En tres partes aparece dividida la obra. La primera, "Anaxagoras and the birth of physics", no obstante ser la más breve (50 pp.), es una muy clara y compendiosa exposición de lo que puede saberse hasta ahora acerca de las doctrinas físicas de Anaxágoras: en diez cortos capítulos han sabido los autores (humanista uno —Gershenson—, físico el otro —Greenberg—), decirnos acerca del pensamiento del de Clazomene en punto a la constitución de la materia, las sustancias elementales, la creación, teoría de la percepción, astronomía, biología, etc.; concluyendo en que "la filosofía natural de Anaxágoras consiste en postulados y leyes formulados con el objeto de explicar racionalmente el comportamiento del universo físico. A su sistema subyace una cuidadosa observación de la naturaleza y allí donde falla la simple observación, buscó idear experiencias a fin de probar sus hipótesis y hacer accesibles sus conclusiones al gran público" (p. 50). "The ancient sources" constituyen motivo de estudio en la segunda parte (275 pp.) y donde se recogen los numerosos fragmentos atribuidos a

⁶ D. E. GERSHENSON AND D. A. GREENBERG, *Anaxagoras and the birth of physics*, Blaisdell Publishing Co., New York, 1964, XXV + 538 pp.

Anaxágoras o bien donde se habla de sus ideas. En total 707 pasajes, desde Platón hasta Simplicio, con más de 80 nombres, dice del cuidado puesto en la recopilación; hecho que se hace más notable en una confrontación con la conocida colección de Diels. Precisamente, nuestros autores disienten fundamentalmente con Diels, criticando agudamente en el prefacio tanto *Doxographi Graeci* como *Fragmente der Vorsokratiker*; desechan esta última colección como fuente y vuelven a revisar cronológicamente todos los testimonios antiguos.

Precisamente la tercera parte completa esta revisión: "The ancient and modern traditions about Anaxagoras" constituye otro notable ejemplo de la labor paciente y escrupulosa de Gershenson y Greenberg. Así, señalan las coincidencias de atribución de ideas a Anaxágoras por parte de autores antiguos de reputación; por ejemplo, Aristóteles, Cicerón, Plutarco, Galeno, Orígenes, Eusebio, Filopono y Simplicio, todos ellos aseguran que según Anaxágoras el aire resiste la compresión y que no existe el vacío. Otras fuentes surgen de la expansión que sufren ciertos datos rudimentarios, como por ejemplo las relaciones entre Anaxágoras y Pericles, que van siendo más y más detalladas a medida que nos alejamos cronológicamente desde la mención breve de Platón; etc. Aún aparecen útiles las tradiciones elaboradas a partir de alusiones y lecturas equivocadas; o de confusión con otro autor; y aun de tradiciones posteriores inciertas.

En el capítulo siguiente se discuten en su autenticidad los denominados *fragmentos* de Anaxágoras, y donde es dable observar, gracias a la recopilación de opiniones autorizadas, cuán lejos se está de algún consenso al respecto, y aun cuán endeble pueden ser los "testimonios", conceptuados ya clásicos, de Simplicio. Téngase en cuenta que para Gershenson y Greenberg la obra de Anaxágoras debió haberse perdido tal vez en el siglo III a. C.

Esta tercera parte acaba con una recopilación de opiniones de autores modernos acerca de la obra de nuestro filósofo, desde R. Cudmorth (año 1687) hasta B. L. van der Waerden (año 1961); en total 120 pp. de estudio de la tradición anaxagoriana.

La obra acaba con las correspondientes bibliografías, de las fuentes antiguas así como de los estudios modernos. Las "notas" aparecen recopiladas al fin del libro. Tal es, escuetamente reseñado, por cierto, el *si* de Gershenson y Greenberg a nuestra duda inicial. Pero aún hay más de que regocijarse, pues la labor de nuestros autores no acaba allí. Esta obra forma parte, como primer volumen, de una amplia y novedosa *historia de la física*, que se anuncia en varios volúmenes distribuidos en cinco series, tituladas respectivamente: "La filosofía natural antes de Aristóteles"; "La física desde Aristóteles a Galileo"; "La física desde Galileo a Newton"; "La física desde Newton a Einstein"; "La física en la primera mitad del siglo XX". Juzgue el lector por la muestra y nos acompañará, seguramente, en nuestra expectativa y felicitación a los autores.

* Contiene el presente volumen⁷ las actas de la trigésimo octava reunión anual de la American Catholic Philosophical Association, marzo 30 a abril 19 de 1964. Se abre el volumen con la conferencia del presidente saliente, P. James A. Weisheipl, acerca del tan actual tema de las dos culturas ("Philosophy and the two cultures"), siguiendo a continuación otra del recientemente desaparecido Charles de Koninck —quien recibió en ese acto la "Cardinal Spellman-Aquinas Medal"— sobre "Three sources of philosophy". Aparecen inmediata-

⁷ *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, vol. XXXVIII: "History and Philosophy of science", The National Secretary of the Association, Washington, 1964, 282 pp.

mente las exposiciones principales: J. T. Clark, "The history of science and the enterprise of philosophy"; I. B. Cohen, "Quantum in se est" (y donde anuncia una edición crítica de los *Principia*); R. J. Seeger, "On understanding physical phenomena"; V. E. Smith, "Mathematical Physics in theory and practice". Las *Panel Discussions* que siguen se agrupan en ocho secciones: Lógica y metodología de las ciencias, filosofía de la naturaleza, psicología, problemas epistemológicos y metafísicos, problemas de la filosofía de la ciencia, problemas de la historia de la ciencia, problemas morales de la ciencia, y significado cultural y social de la ciencia moderna; abarcando en total una veintena de trabajos de variada extensión y valor, pero todos mostrando el vivo interés de sus autores por la problemática filosófico-científica. La American Catholic Philosophical Association vuelve a ofrecernos así una muestra de su actividad.

* Este segundo volumen ⁸ de la obra (Cf. SAPIENTIA, 1964, XIX, 297 para el I), abarca, en mayor número de páginas, un período menor que el anterior; razonablemente, puesto que en perspectiva científica los sucesos se van multiplicando ahora y su importancia es cuali y cuantitativamente mayor. La *Parte I*, "El renacimiento", se abre con una consideración general de P. Delaunay ("Humanismo y enciclopedismo"), a la que sigue el tratamiento de las *ciencias exactas*: matemática, astronomía y física, a cargo del extinto A. Koyré; las *ciencias descriptivas*: geología (Delaunay), química (M. Daumas), medicina (Delaunay), zoología (id.) y botánica (Dary de Virville). La *Parte II* comprende un panorama general sobre la revolución científica que significa el siglo XVII (R. Lenoble) y capítulos sobre matemática y física (J. Itard), mecánica (R. Dugas y P. Costabel), la edad de oro de la astronomía observacional (G. Walusinski), el nacimiento de la óptica matemática (M. A. Tonnelat), magnetismo y electricidad (Lenoble), la química de los "principios" (Daumas), biología (E. Guyénot), medicina (L. Dulieu), botánica (de Virville) y geología (R. Furon). Y luego, el famoso siglo XVIII, "siglo de la curiosidad", como lo titula su introductor, R. Taton, donde las *ciencias teóricas*, con sus puntos culminantes en la amplia aceptación de las teorías newtonianas, y la publicación de la "Mécanique Analytique" de Lagrange, son tratadas por el mismo Taton; siguen la astronomía (J. Lévy); las *ciencias físicas*: óptica (Tonnelat), sonido (Costabel), calor (G. Allard), electricidad y magnetismo (E. Bauer), química (Daumas); las *biológicas y geológicas*: biología general (J. Rostand), fisiología animal (G. Canguilhem), medicina (Dulieu), botánica (de Virville) y ciencias de la tierra (Furon); todas las cuales llegarán en esta época a una altura insospechada pocas décadas antes.

El volumen acaba, en su *Parte IV*, con estudios acerca de la ciencia en el lejano oriente (J. Chersneaux y J. Needham), en la India (J. Filliozal) y en América colonial (Mme. J. Taton e I. B. Cohen).

Nuevamente se impone aquí la compulsión con el original francés. En primer lugar, en la traducción se ha perdido en gran parte el valor literario a favor de un texto "más directo", tan "útil" como el original, sin dudas, pero más duro. Además, en muchos casos la versión no corresponde exactamente al original, sin poder saberse si se trata de que el original ha sido reformado previamente a la traducción o bien que ésta es en esos casos demasiado libre. Casos hay en que se han suprimido párrafos enteros y hasta eliminado sin más introducciones, como la muy buena de Ch. Morag , nada menos que al siglo XVIII.

⁸ RENE TATON (curador), *History of Science*, vol. II: "The beginnings of modern science, from 1450 to 1800", trad. de A. J. Pomerans, Basic Books Inc., New York, 1964, XX + 665 pp.

Mas, como dijimos, la obra no ha perdido nada de su utilidad, y bajo este aspecto sigue siendo probablemente la mejor existente en su género y amplitud. Aparecido ya el cuarto y último tomo de su original francés, espéremos que pronto sea completada también esta versión.

* En lujosa edición se nos presenta hoy una selección de obras de Harvey en su versión italiana,⁹ incluyendo el texto completo de “Trattato anatomico sul movimento del cuore e del sangue negli animali”; “Due trattati anatomici sulla circolazione del sangue”; y el “Trattato sulla generazione degli animali”. Dejando de lado, por innecesario, insistir sobre la importancia de la obra de Harvey, señalemos, sí, la labor de Franco Alessio, la cual confiere características propias a esta edición. Efectivamente, Alessio ha enriquecido notablemente la obra con: a) una *introducción* suficientemente informativa acerca de la obra de Harvey; b) una *cronología* sumaria de su vida; c) un amplio conjunto de notas, recogidas al fin del volumen y abarcando ¡264 pp.!: es decir, tocando los límites de un verdadero comentario. Aparece al margen la paginación según la edición de las *Opera Omnia*, Londres, 1766. La presente edición forma parte de la conocida colección “Classici della Scienza”, de ediciones Boringhieri.

* Estamos indudablemente ante una de las mejores historias de la biología, escrita para el público culto¹⁰ y donde su autor ha sabido mantener la atención del lector tanto con un texto ágil por el estilo —no exento de humor— y la temática, cuanto por las numerosas y bien reproducidas ilustraciones (más de 350), algunas de ellas en colores, pero la mayoría en blanco y negro de extraordinaria nitidez.

Partiendo —brevemente— desde las antiguas noticias que, con mucho de fantasía, han llegado hasta nosotros en materia de “ciencias naturales”, llega Taylor hasta los estudios actuales en punto a temas tan especializados y delicados como el funcionamiento del cerebro, la estructura de DNA, de las proteínas, la química de la genética, etc., no sin haber pasado cuidadosa revista por la labor abnegada y paciente, hecha de pujanza y espíritu creativo, de los que, como Galeno, Da Vinci, Vesalio, Harvey, Pasteur, v. Humbolt, Ramón y Cajal, Mendel, etc., etc., han ido edificando trabajosamente el pedestal en que reposa nuestra actual biología. Obra, entonces, digna de encomio y donde el lector no se sentirá defraudado. Los errores de interpretación en punto a ciertos científicos-filósofos (la inmortalidad del alma según Descartes; el “alma” aristotélica, que “parece significar algún principio animante milagroso”, según Taylor, etc.) no empecen el juicio previo.

* En la colección “I classici della filosofia e della pedagogia”, aparece este volumen¹¹ debido a la pluma de Francesco Marciano y dirigido a los estudiantes del *Liceo Scientifico*. Para presentar el auténtico pensamiento cartesiano y, al mismo tiempo, guiar al lector no avezado, el autor ha optado por armar una antología siguiendo el orden cronológico de los escritos de Descartes, pero eslabonando la cadena así formada con oportunos comentarios in-

⁹ WILLIAM HARVEY, *Opere*, ed. al cuidado de Franco Alessio, Ed. Boringhieri, Torino, 1963, 890 pp.

¹⁰ GORDON RATTRAY TAYLOR, *The science of life. A picture history of biology*, McGraw-Hill Book Co., New York, 1963, 368 pp.

¹¹ FRANCESCO MARCIANO, *Il pensiero scientifico di Descartes*, Società Editrice Internazionale, Torino, 1962, 204 pp.

cluidos en el texto mismo, en tipo menor. Adecuadas notas biográficas —siempre en el cuerpo del texto, pues el autor ha evitado las notas al pie— contribuyen a *vitalizar* esta antología recomendable.

* En oportunidad de su original inglés, nos ocupamos ya de esta obra¹² del célebre físico danés (Cf. SAPIENTIA, 1959, XIV, 297), y allí remitimos al lector interesado. La versión española permitirá extender a un público mayor estas reflexiones de Bohr, la más valiosa de las cuales aparece en el c. IV: "Discusión con Einstein sobre problemas epistemológicos de la física atómica", y que justifica por sí sola toda la obra.

APÉNDICE. En este Apéndice comentaremos brevemente obras de carácter predominantemente científico, pero que interesarán al lector especializado.

* "...first occasionally written, among some others essays, to a friend; and now suffer'd to come abroad as THE BEGINNING OF AN EXPERIMENTAL HISTORY OF COLOURS" como reza la segunda parte del título,¹³ con el sabor añejo de las viejas obras y cuyos autores parecían tener el más vivo interés en no despreciar al presunto lector. Efectivamente, tal como lo dice Boyle en su prefacio, no ha sido su intención escribir un tratado cuidadoso acerca de los colores sino un ensayo ocasional que diera a conocer sus pensamientos sobre el tema a un amigo. De aquí el estilo a veces un tanto informal, pero siempre cuidadoso y pleno de observaciones que señalan la amplitud y escrupulosidad con que procedía su autor, notables en éste, "uno de los temas más abstrusos y más nobles de la filosofía natural", según la gallarda advertencia del editor original.

Este tratado tiene no sólo la virtud de mostrarnos prácticamente cuánto se sabía acerca de la física y la química de los colores —con valiosas observaciones de química analítica— sino que, más importante aún, nos permite adentrarnos en la metodología *in actu exercito* de la naciente ciencia físico-química y por obra de uno de sus cultores máximos de la época; cf. especialmente los cincuenta experimentos descritos en la tercera parte, "Concerning promiscuous experiments about colours". Obra que se lee con tanto gusto como provecho y por la cual hay que felicitar a Marie Boas Hall, por su magnífica introducción, y a la editorial, que inicia con ella una colección titulada "The sources of science", y en la cual se anuncian como inminentes obras de Newton y Waller.

* Como volumen II de la nueva colección "Classics of science" (cf. SAPIENTIA, 1964, XIX, 143) aparece éste¹⁴ que, editado y comentado por Alfred Romer, reúne una serie de trabajos fundamentales en la estructuración de los entonces nuevos descubrimientos relativos a los fenómenos de radiactividad y transmutación de los elementos químicos. Aparecen aquí, en su versión inglesa, los trabajos clásicos de Becquerel, Rutherford, Crookes, Soddy, los esposos Curie,

¹² NIELS BOHR, *Física atómica y conocimiento humano*, tr. de A. Yusta, Ed. Aguilar, col. Difusión Científica, Madrid, 1964, 126 pp.

¹³ ROBERT BOYLE, *Experiments and considerations touching colours*, ed. facsímil de la de 1664, intr. de Marie Boas Hall, Johnson Reprint Corp., New York and London, 1964, XXVI + 426 pp.

¹⁴ G. HOLTON (curador), *The discovery of radioactivity and transmutation*, ed. y comentarios a cargo de A. Romer, Dover Publishing Co., New York, 1964, 230 pp.

y Ramsay, con oportunos y precisos comentarios ilativos de Romer. Se trata, pues, de otro capítulo de la ciencia puesto al vivo gracias a esta vuelta a las fuentes.

* Es ésta la versión inglesa —en la pulcra paper-edition tradicional de Dover— de las “Dernières pensées” del ilustre científico francés¹⁵ abarcando nueve trabajos de valor dispar, pero mostrando todos ellos la amplitud de intereses y agudeza de análisis de quien fuera en vida eximio matemático.

J. E. BOLZÁN.

¹⁵ H. POINCARÉ, *Mathematics and science: last essays*, tr. de J. W. Bolduc, Dover Publishing Co., New York, 1963, 120 pp.

BIBLIOGRAFIA

ARTURO GARCIA ASTRADA, *El pensamiento de Ortega y Gasset*, Ed. Troquel, Buenos Aires, 1961, 237 págs.

Sabido es que Ortega ha escrito sobre los temas más dispares, casi siempre en forma de trabajos monográficos, prólogos y, las más de las veces, de artículos de revistas y periódicos. Tal circunstancia hace que su rico y multiforme pensamiento aparezca prima facie como asistemático. Sin embargo, sería un error creerlo así: el pensamiento de Ortega, difundido en esa multiplicidad de trabajos y temas tan dispares, está vertebrado sistemáticamente. La raíz o principio fundamental, desde el que se ordenan y cobran organicidad sus pensamientos, es su *psicovitalismo*; de acuerdo al cual la realidad íntima es la vida, la vida como actuación en una circunstancia dada, que ella no ha elegido y que, sin embargo, no puede eludir y en la que tiene que desenvolverse para subsistir. La misma inteligencia no es sino un producto que la vida se crea para su propio esclarecimiento, defensa y desarrollo. Lo difícil es ordenar la inmensa y diversa producción orteguiana en el hilo de esa concepción, que indudablemente el propio Ortega poseía, al menos en germen, y que sin duda, él mismo la fue esclareciendo, y que se proyecta a propósito de cualquier tema.

Tal el propósito del autor de este libro: ordenar sistemáticamente la concepción de Ortega desde esta raíz psicovitalista de la realidad, aplicándola a los diversos sectores de la filosofía. García Astrada ha logrado este propósito articulando los pensamientos dispersos del maestro español en sendos capítulos sobre los principales temas: *Lógica, Metafísica, Antropología, Ética, Filosofía Social y Sociología, Política, Cultura, Historia, Ciencia Histórica e Historiología, Teoría de las Ciencias, Pedagogía, Técnica, Estética y América*. La concepción orteguiana se presenta así ordenada orgánicamente dentro de los sectores propios de la Filosofía. De este modo G. A. nos presenta un esquema bien articulado o sistemático de la filosofía de Ortega en todo su ámbito. No se trata, pues, de una mera exposición, sino de una exposición filosófica de la Filosofía de Ortega. Y a la vez se trata de una obra escrita con honestidad y seria erudición, donde los pasos del pensamiento del filósofo español están dados con sus propios textos con toda objetividad. La obra se enriquece con un *vocabulario orteguiano*.

G. A. presenta el psicovitalismo de Ortega como superación tanto de un empirismo sensista así como de un idealismo constructivo de la realidad, pero que no alcanza la realidad trascendente como sustancial o siendo en sí misma. El *yo* con su vocación es la realidad central de Ortega, el *yo colocado en su circunstancia*, pero sin identificarse con ella y *sin ser él mismo algo que es, sino algo que se hace*.

Llegados a ese punto hubiésemos deseado una crítica a esa posición realmente difícil de Ortega: ¿es posible mantener la trascendencia sin el ser sustancial de las cosas? ¿Es posible la realidad de un *yo* con vocación y obligación ética sin ser, como *puro hacerse* y sin un *Bien trascendente divino*, al menos claramente aceptado?

G. A. no ha querido planteárselo siquiera, sino atenerse sólo a la exposición filosófica del pensamiento de Ortega. Sin embargo, su obra se hubiese enriquecido con ello, porque se habría podido valorar mejor la obra de Ortega y su real alcance.

En todo caso el autor ha logrado su propósito: ofrecernos una exposición ordenada y bien escrita del sistema filosófico de Ortega y Gasset.

O. N. DERISI

D. J. SULLIVAN, *Fundamentos de filosofía*, traducción de Gonzalo Gonzalvo Mainar, Ediciones Morata, Madrid, 1961.

Todo profesor que inicia en el estudio de la filosofía y “a fortiori” todo autor de un libro de “Introducción a la Filosofía” se enfrenta con la cuestión previa, que decide de la estructura del mismo o del programa de enseñanza, a saber: de qué manera abordar el estudio de la materia para los que se acercan al ámbito filosófico. El debate en torno a esta cuestión se renueva continuamente, pues el problema del método supone resuelto —lo que dista mucho de serlo— otro anterior y más espinoso aún, por referirse al concepto mismo de filosofía y a la división de ella en distintas ramas.

La filosofía es ya con Aristóteles “el saber que se busca”, o sea, lo problemático por excelencia y no sólo por ser problemático el contenido, sino también la “intención” del filósofo. En cuanto a la cuestión de la diversificación del saber filosófico en varias disciplinas, responde en principio a una necesidad impuesta por la limitación de la inteligencia humana. Mas no divide menos que el concepto de filosofía a los pensadores y a los sistemas ya que depende no sólo del movimiento filosófico de que se trate, sino asimismo de la época histórica en que se realice.

La “Introducción a la filosofía” ofrece dificultades propias. ¿Pertenece a la filosofía o es una disciplina pre-filosófica? ¿Es ciencia o más bien un arte pedagógico? Y si es ciencia —ciencia propedéutica, evidentemente— ¿cuál es el objeto formal propio de la misma, ya que ella no está dentro sino que “abre” a la filosofía? Por otra parte, la cuestión del método adquiere aquí mayor importancia que en las disciplinas genuinamente filosóficas, pues, por una parte responde o debe responder a las exigencias del objeto, no especificado aún, y por otra parte, esta disciplina o arte se dirige a mentes no habituadas al enfoque filosófico, a las que se trata precisamente de “introducir” a la filosofía.

Dos son los caminos que puede tomar el maestro o el autor de esta disciplina: o bien reducirla a un mero "compendio", con todos los defectos que ello implica —y el de no despertar interés por la filosofía no es el menor— es decir, presentar bajo forma esquemática, los temas fundamentales de la filosofía sin más intención que informar al lector sobre su contenido y existencia y en un lenguaje lo menos técnico posible para no hastiarlo; o bien "introducir" al principiante directamente en la extrañeza del saber filosófico donde todo es racional, necesario, radical y definitivo, y donde sólo se habla de "fundamentos" y "ultimidades" en un lenguaje accesible sólo a los iniciados, pero que resulta "rebutant" a los que se asoman por primera vez a la filosofía. Con ello se salva a la filosofía, manteniéndola en el nivel que le corresponde, pero se corre el riesgo de extinguir para siempre en algunos todo deseo de estudiar esa ciencia escabrosa.

Ahora bien, ¿no existe un camino medio entre estos extremos? Desde luego, la filosofía no es un saber que se puede "vulgarizar" con la misma facilidad que otros saberes, porque no se puede renunciar ni al enfoque "radical" en los temas tratados ni a las ventajas inapreciables del lenguaje técnico filosófico. En esta materia desempeña un papel considerable el "arte" del iniciador.

De ahí la tendencia a considerar la "Introducción" más bien un arte que una ciencia propiamente dicha.

Este arte lo domina en un grado poco común el Prof. D. J. Sullivan, de la Universidad de Fordham. Parece haber encontrado el equilibrio entre el "rigor" filosófico y la "transmisión" amena y sencilla. Sus "Fundamentos de Filosofía" son una "introducción" que cumple, sin duda, los propósitos para que fue escrita: presentar simple y claramente los conceptos básicos y facilitar la transición desde las imágenes propias de la formación literaria al reino de las abstracciones filosóficas. El libro se distribuye en cinco partes y una conclusión final. En la primera parte —"El proceso histórico de la filosofía"— da una breve introducción a la filosofía griega, desde Tales hasta Aristóteles. En la segunda parte —"El significado del hombre"— se analizan algunos problemas psicológicos y antropológicos. Se expone el conocimiento humano, el apetito, la libertad y el alma. La tercera parte —"El modo de ser del hombre"— estudia los problemas morales, individuales y sociales. La cuarta parte —"El universo del hombre"— expone algunos problemas cosmológicos: el mundo de los cuerpos y el reino de la naturaleza. La quinta parte —"El universo del ser"— es un análisis de las fundamentales nociones metafísicas. La conclusión formula una definición de la filosofía, su división y sus relaciones, con otros tipos de conocimientos. El autor ha agregado unos muy útiles temas para ensayos y para discusión. La bibliografía es orientadora y el traductor ha incluido referencias bibliográficas en castellano (sin alterar las dadas por el autor).

Haremos, no obstante, dos observaciones a esta obra útil: 1. Esta historia deja de lado el Atomismo griego (Léucipo y Demócrito) y a Anaxágoras, y de los Sofistas sólo cita a Protágoras. Además bueno hubiera sido dar referencias bibliográficas de Santo Tomás; 2. La tercera parte —"El modo de ser del hombre"— creemos que el título ganaría si se lo cambiase por "La formación del hombre".

Mas, por el contenido y la estructura, el libro es encomiable y puede servir, si no de modelo, al menos de inspiración para obras similares.

SAINT THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, texto latino y traducción inglesa, con introducción, notas, apéndices y glosario, a cargo de los Padres Dominicos de las Provincias de habla inglesa, Ed. de los Blackfriars en colaboración con McGraw-Hill, New York, y Eyre and Spottiswoode, London, 1964...

Labor de gran aliento y en verdad edificante es la emprendida por los dominicos de las provincias de habla inglesa, al presentar esta nueva versión de la *Summa*: de gran aliento, porque abarcará sesenta volúmenes; edificante, por cuanto ésta aparece a relativamente pocos años de la anterior, acabada en 1936 (22 vols.).

La subdivisión en tantos volúmenes se explica fácilmente cuando se entra en contacto con el programa general de la edición y con los volúmenes ya aparecidos. Se aprecia entonces que la intención de los editores es hacer de cada volumen, abarcando una o pocas cuestiones, un tratado lo más completo en sí mismo, de modo que sirva como texto para cursos especiales, por ejemplo. Así, la teología como ciencia (I, q. 1), existencia y naturaleza de Dios (I, 2-11), los nombres divinos (I, 12-13), la Trinidad (I, 27-32), los principios de la moral (I-IIae, 18-21), el pecado original (I-IIae, 81-85) y sus efectos (I-IIae, 86-89), el Verbo Encarnado (III, 1-6), etc., constituyen otros tantos volúmenes de la serie y a cargo de distintos autores (Thomas Gilby, G.A. Wallace, James A. Weisheipl, W. Barden, R. R. Masterson, J. Bourke, etc., todos ellos O. P., pero además el recientemente desaparecido Charles De Koninck —el gobierno divino, I, 103-109; el orden del mundo, I, 110-119— y el P. B. Leeming, S. I.), quienes son responsables tanto del texto latino como de la traducción, introducción, notas, apéndices y glosario, que acompañan a cada volumen. Los textos latino e inglés aparecen en páginas enfrentadas, para mayor comodidad.

Un detalle de los dos primeros volúmenes aparecidos hará más claro lo que decimos.

El Volumen I: "Christian Theology", a cargo del P. Thomas Gilby, O. P. (Blackfriars, Cambridge), abarca sólo I P., q. 1, "De sacra doctrina". Para el texto latino se tomó como punto de partida el ms. 15347 *Bibliothèque Nationale*, tal como lo hicieron los editores de la conocida *Revue des Jeunes*, indicándose en notas las variantes más notables, según las ediciones ya clásicas (Piana y Leonina, especialmente). Otras notas comprenden: a) las del texto latino: los lugares paralelos según las demás obras del Angélico, así como el lugar exacto de las citas que hace Sto. Tomás abreviadamente, según costumbre de la época, especialmente de la Biblia —citada según la Vulgata—, de los Santos Padres —según Migne— y de Aristóteles —según Bekker—. b) Las del texto inglés, donde aparecen las referencias editoriales y las notas explicativas. Una breve introducción señala el porqué de la adopción del título *Summa Theologiae*, así como las características generales de una tal obra y las circunstancias y época en que escribió la suya nuestro Doctor.

Mas lo que da importancia especial a esta edición son los catorce apéndices, que, con más de cien páginas en total, constituyen un modo de comentario a través de aspectos particulares de la obra. Junto a temas esperados, como estructura de la *Summa*, su método y estilo, los sentidos de la Escritura, etc., aparecen otros que no lo son tanto, tales como la dialéctica del amor en la *Summa*, o las reflexiones acerca del "temple" (*temper*) teológico del Santo, reflejado en esta obra. Con todo lo cual, e incluido el breve glosario final y el índice general, tiene el lector un magnífico instrumento de trabajo entre sus manos.

El Volumen II: "Existence and Nature of God" a cargo de Timoty Mc Dermott, O. P. (Stellenbosch), comprende I P., qq. 2-11. El texto latino ha sido en este caso elaborado en base al de la Leonina, pero teniendo en cuenta otras ediciones actuales y las variantes que la misma Leonina señala; con lo cual "no se trata de un texto crítico, pero sí probablemente más auténtico que los corrientes". También aquí la traducción se expresa en un inglés fluido, no obstante seguir sentencia por sentencia al original latino. Las notas al pie son también de tres clases: en las señaladas con números, se dan completas las referencias que da Sto. Tomás abreviadamente en el texto, especialmente de la Sagrada Escritura (Vulgata), Santos Padres (Migne) y Aristóteles (Bekker); las indicadas con *cf.*, son agregadas por el editor para señalar los lugares paralelos (abundantes en algunos casos). Las notas indicadas con letras, significan aclaraciones o explicaciones que el editor considera necesarias para una mejor comprensión de la doctrina; las variantes textuales también van señaladas, ahora con los signos arbitrarios acostumbrados en la tipografía inglesa.

La *introducción* (9 pp.) tiende a poner "en clima" al lector no avisado en punto a las características principales del estilo del Angélico, a fin de que no se llame a engaño ni quien lo enfrenta como "metafísico puro", ni quien lo hace como "puro teólogo": "Esta introducción trata más bien del estilo y estructura de la *Summa*, así como del tipo de pensamiento que se hallará en ella, mostrando cómo comenzó y cómo se relaciona con nuestro actual modo de pensar".

Los *apéndices*, dieciséis ahora abarcando 60 pp., corresponden cuatro al P. McDermott y los doce restantes al P. Gilby; también aquí se hallarán temas esperados, como los seis dedicados a "las cinco vías", a la trascendencia, immanencia, etc., y otros menos comunes, como el dedicado a ciertos preliminares lógicos (la simple aprehensión, el juicio, las categorías, el ser, *suppositio* y *significatio*, etc.), el significado de la palabra "Dios", o el excursus sobre "existencia y causalidad", donde agudamente dice el P. McDermott que "any philosophy that thinks of logic as imposed on experience, and overlooks the logic in things themselves, will not get very far with the concepts of existence and causality. These concepts, while not purely empirical, are not purely logical either, but belong to that real 'logical space' in which things exist". Culmina este volumen con los correspondientes *glosario e índice final*. (En p. 28 falta un SED [CONTRA].)

En resumen, que estamos frente a una edición original de la *Summa*, tanto por el texto latino —no crítico pero sí purificado— como por la versión, las notas, los ajustados apéndices y, "last but not least", por el criterio con que se ha encarado la obra en cuanto a la subdivisión de las cuestiones —pues aparece así en tomos completos en sí mismos, en cuanto cabe— y la selección de autores encargados de cada volumen, y a quienes, a juzgar por los dos volúmenes hasta ahora aparecidos, se les concede una libertad de acción desusada hasta ahora en tales obras colectivas.

Según el esquema general presentado, la edición abarcará hasta la cuestión 90 de la III P., es decir, no incluirá el *suplemento*. Sin embargo, creemos que el venerable peso de la tradición debió haber inducido a los editores a incluirlo; así como a dar algún buen apéndice bibliográfico, selecto pero suficiente como ampliación.

Y si bien nos hacemos cargo de lo gravoso de la tarea emprendida, hacemos votos por una rápida culminación de la misma.

RAUL ECHAURI, *El Ser en la Filosofía de Heidegger*, Instituto de Filosofía de la Universidad del Litoral, Rosario, 1964, 175 págs.

La filosofía de Heidegger plantea en toda su fuerza el problema acerca del *ser* del ente, es decir, el problema ontológico.

Dado que tal *ser* no se revela sino en el *ser del hombre*, en *Sein und Zeit* y en los primeros escritos Heidegger dirigió su análisis fenomenológico a este *ser* especial, al *ser* de la ex-istencia o del *ser-aquí* (*Dasein*) u hombre, en que el *ser* se manifiesta. La ontología quedó así postergada por esta *ontología fundamental* o previa del *ser-aquí* o del hombre.

Esta postura inicial de Heidegger, en que se detuvo *Sein und Zeit* —obra que quedó, por eso, inacabada desde su publicación en 1927— hizo pensar a algunos intérpretes, como De Waelhens, que el *ser* no era una manifestación trascendente sino una proyección subjetiva sobre el ente. Sin embargo, los últimos escritos del filósofo de Friburgo, que retoman el tema inicial de la ontología, parecen descartar tal interpretación subjetivista, al menos en la intención del mismo Heidegger, ya que el *Da-sein* es el “custodio” o “pastor” del *ser*, es decir, es el *ser* en el que el *ser* del ente hace su epifanía.

El problema que preocupa a Heidegger en sus últimos escritos es el de la aprehensión del *ser* del ente, a saber, la aprehensión de lo que *des-oculta* o hace patente al ente —las cosas— y que, al des-ocultarlo, se oculta él mismo en el propio ente.

Echauri se ocupa en su libro de poner en claro este planteo ontológico de Heidegger: el paso del ente —en que, según Heidegger, se ha detenido la metafísica de Occidente— al *ser*, o sea, la *develación* del ente en que consiste el *ser* o, en otras palabras, la *develación* de lo *ontológico* en lo *óntico*. E. realiza su labor con orden y claridad, fundado constantemente en los textos de Heidegger, cuidadosamente citados.

La *verdad* o el fundamento del ente no consiste sino en esta manifestación o *patencia* del ente, en que precisamente consiste el *ser*, y por eso, tal *verdad* y fundamento sólo aparecen en una actitud que *pasa* de lo *óntico* a lo *ontológico*; del ente al *ser*.

El autor destaca la ubicación puramente fenomenológica en que Heidegger coloca el problema ontológico, posición que precisamente determina la objetividad y a la vez la limitación de su análisis. El filósofo alemán ha *develado* con sagacidad una serie de notas en que el *ser* se manifiesta; pero ese *ser*, que, según su crítica, ha sido escamoteado por la metafísica de Occidente desde Sócrates hasta nuestros días, paradójicamente se le escapa, en su intrínseca realidad, a él mismo, detenido por su método en su *puro aparecer* o determinaciones en que se manifiesta.

E., quien ya en esta primera parte ha trazado los puntos de contacto y divergencia entre la ontología heideggeriana y la tomista, en la segunda parte de su libro se detiene en un prolijo análisis de la ontología de Santo Tomás, que Heidegger no sólo desconoce sino que interpreta erróneamente, para contraponerla críticamente a la de éste. Heidegger, en efecto, anota E., ataca a Santo Tomás por haber reducido el *ser* a su *actualitas*. La esencia posible pasaría a la existencia por el *esse*. En otros términos, la dualidad y el paso de esencia a la existencia de Santo Tomás sería, al parecer de Heidegger, el paso del *ser* posible al *ser* actual. La *verdad*, sin embargo, es otra. Frente a Aristóteles y Platón, quienes se detuvieron en *de-velar* la *esencia* del *ser* —la *forma* o el *eidos*, por el cual el *ser* es lo que es o tal *ser*— Santo Tomás señala

en el ser real la forma como acto constitutivo de la esencia —aquello por lo cual el ser es *tal* ser— y el *esse* como acto que hace que la esencia *sea*. La *esencia* y el *esse* no son, pues, el estado de posibilidad y de realidad, respectivamente, sino los dos principios que, dentro de la realidad actual, constituyen al ser real. No se trata, pues, de una esencia posible que recibe el ser como acto, no se trata de dos estados del ser —como interpreta Heidegger— sino de dos principios, que, dentro del ente que es o del *ser* del ente, constituyen el *ser real actual*.

Las notas paradójales del ser, develadas por la Fenomenología de Heidegger: el ser que des-oculta o manifiesta al ente, y que, a su vez, en tal manifestación del ente se oculta a sí mismo, logran verdadera fundamentación ontológica en la Metafísica de Santo Tomás, en quien lo inteligible o conceptualmente aprehensible es la esencia, y el ser o *esse* es el *acto*, que da realidad o consistencia a la esencia y la constituye en ente, bien que directamente es in-aprehensible por la inteligencia conceptual y sólo revelable en el *juicio* como acto o realización de la esencia. Fundamentación que se alcanza, en última instancia, en el *Esse* divino, en quien *Essentia* y *Esse* se identifican y en quien, por eso, el *Esse* es por sí mismo o imparticipado e infinito, por el cual llega a ser por *participación* causal —*ejemplar necesaria*, la *esencia*, y *eficiente libre*, el *esse* o acto realizador de la esencia— el ser real finito.

La crítica de Heidegger a la Metafísica tradicional ha obligado al Tomismo actual a penetrar hasta lo más hondo en la genial visión del Aquinate. Tal la magnífica obra cumplida por Fabro, Gilson, Geiger, Ramírez y otros tomistas actuales, que han penetrado en esta síntesis ontológica tomista desde sus raíces, de la *esencia* y *esse* —Gilson—, de la *participación* —Fabro y Geiger— y de la *analogía* —Ramírez—, y que E. ha aprovechado para señalar el *fundamento y cumplida explicación ontológica* que la Metafísica del Angélico ofrece a los agudos análisis fenomenológicos de Heidegger; los cuales se diluyen sin aquel fundamento del ser auténticamente trascendente.

Advirtamos antes de terminar a E., en primer lugar, que la noción de Dios como *Causa Sui* de Descartes —re asumida actualmente por Lavelle— es contradictoria y en modo alguno pertenece al Tomismo. Para Santo Tomás Dios es el *Esse per se subsistens*, que tiene en sí mismo *razón de ser*, pero que no es *causa de sí*. De este *Esse*, el *esse* del ser creado en su esencia y *esse* es por participación.

En segundo lugar, notemos que el *Esse* o Perfección pura, en que consiste la esencia metafísica del Dios de la Filosofía, es, por su noción misma, de un Dios personal, Creador y Autor del orden moral, el Cual, como tal, merece la adoración y fundamenta una religión natural. Es decir, que la adoración y la Religión no aparecen recién con el Dios de la Revelación del orden sobrenatural cristiano —como parece afirmar E.—, los cuales presuponen y se fundan precisamente en una religión natural, como, en general, todo el orden sobrenatural supone y se funda en un orden natural bien cimentado.

La obra de E. constituye una seria contribución a la filosofía no sólo por la erudición, objetividad y simpatía con que ha realizado el análisis de *El Ser en la Filosofía de Heidegger*, sino también por la penetración con que ha de-velado el sentido de la *Ontología* tomista y la ha sabido contraponer críticamente a la Fenomenología del filósofo alemán.

La edición de la obra ha sido llevada a cabo por el Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional del Litoral.

JAMES D. COLLINS, *The lure of Wisdom*, Marquette University Press, Milwaukee, 1962.

Una evidente pluralidad recorre la vida de las diferentes orientaciones y formas de la sabiduría a través de la historia del pensar humano. Por ello, no es razonable esperar que hoy pueda haber consideraciones de trascendencia sobre el vasto problema de la sabiduría si nos apartamos de las valiosas contribuciones hechas en cada época por los grandes filósofos. La razón de esto es que la filosofía es inseparable de la circunstancia de que emerge y va vinculada al hombre que la hace. Este es el proyecto que se propone realizar el autor al tratar (en la Colección "The Aquinas Lecture") este tema básico de la filosofía en su continuidad histórica.

A tal fin, hace notar cómo el problema de la sabiduría llegó a madurar hacia el final del siglo XVI, con los escépticos y estoicos del último Renacimiento. Esta es la época en la que se constituye la mayor parte de la herencia de los problemas aceptados por la filosofía moderna. La búsqueda de la sabiduría fue amenazada por la crisis surgida durante los siglos tradicionales del temprano mundo moderno, cuando tantos elementos en la mirada medieval, fueron revisados y algunas veces profundamente transformados. Las nuevas concepciones sobre el hombre, el universo material y la revelación religiosa pudieron apenas dejar de afectar la larga tradición de la sabiduría.

Una vez bien sentados los cambios, se pudo precisar una nueva perspectiva con respecto al ideal de la sabiduría, que depende tan íntimamente del modo predominante de concebir al hombre y al mundo en relación con Dios.

El paso siguiente lo constituye el estudio detallado de la concepción de la sabiduría propuesta por Descartes, puesto que representa una de las orientaciones modernas fundamentales sobre el significado y accesibilidad de la misma. Descartes estaba familiarizado con muchos aspectos de la tradición de la sabiduría, pero era también fundamentalmente insatisfecho con las concepciones previas, y consideraba que erigir un nuevo fundamento para la sabiduría es una de las metas indispensables del obrar filosófico. Sobre los supuestos generales de la sabiduría medieval y renacentista, Descartes pone en marcha efectivamente, su doctrina, cuyos rasgos innovadores son acentuados por el autor en los capítulos sobre la sabiduría moral, religiosa y el árbol de la sabiduría filosófica.

Siguiendo el curso histórico, el autor constata que la sabiduría continúa ocupando a los filósofos modernos, proporcionándoles uno de sus propios tópicos y fines de filosofar; por ejemplo Spinoza, que preconizaba una relación aún más estrecha de lo que hizo Descartes entre sabiduría, metafísica y ética, y su negativa de aceptar la tesis cartesiana de una sabiduría religiosa non-filosófica. Los aportes de Locke sobre la conformidad del espíritu humano de quedarse entre los límites de algunas pocas certidumbres y un vasto océano de probables creencias prácticas. Luego la disputa entre Kant y Hegel sobre el sentido y la adquisición del ideal de la sabiduría humana. Cerca de nuestro tiempo, la idea de sabiduría está integrada con nuevas concepciones sobre la finalidad de la existencia humana por Nietzsche, los evolucionistas de los procesos vitales, la sabiduría social buscada en la toma de decisiones democráticas, etc. Estas indicaciones históricas son, finalmente, puestas en obra en el análisis de relevantes aspectos contemporáneos del problema de la sabiduría.

Para evitar los errores precedentes, considera el autor que una teoría filosófica de la sabiduría, que utilice los recursos de Santo Tomás, debe des-

arrollarse examinando las relaciones entre el amor inicial para la sabiduría y este amor de sapiencia que brota por encima de una doctrina compendiada. A tal fin, preconiza el método de la ingresión metafísica, o sea, la progresiva penetración en los fundamentos metafísicos por el ideal de la sabiduría. El conocimiento en el plano metafísico tiene un significado universal, no por ser enciclopédico el espíritu del sabio, sino por considerar las diferentes maneras del ser y conocer, en términos de su común referencia a Dios, como primer causal existente.

La sabiduría metafísica —distinta de la teológica— capacita para juzgar y ordenar, en base a esta clase de conocimiento sobre Dios, que obtenemos por inferencia de la existencia experimentada. Así, el peso total del problema de la sabiduría metafísica está concentrado sobre la inferencia causal en Dios, puesto que ésta especifica los distintos modos de certidumbre y explicación causal, requeridos para una senda metafísica de juzgar y ordenar las cosas.

Al concluir, el autor formula dos recomendaciones sugeridas por el prominente lugar asignado al problema, a lo largo de la historia del pensamiento humano. En primer lugar, el estudio filosófico de las teorías sobre la sabiduría puede ser enriquecido por los recursos que ofrece la teología y las religiones comparadas. Especialmente en el uso del enfoque comparativo, es esencial tener en cuenta que el ideal de la sabiduría es un ideal humano común, manifestado por pensadores de todas las épocas y en todos los climas culturales tanto en Occidente como en Oriente. En segundo lugar, la preocupación de los que buscan la sabiduría no es sólo para la síntesis y la unificación entre los diversos modos de sabiduría, sino para apreciar sus propias diferencias. Unificar la sabiduría a través de sus modos plurales humanos, es un ideal todavía por realizarse.

En el presente estudio, los grandes problemas de la sabiduría, revestidos de aspectos metafísicos, morales y religiosos, se encuentran reelaborados y re-interpretados con sentido personal, profundidad de visión y audacia de método.

JUAN RADULESCU

EMILIO ESTIU, *De la vida a la existencia en la filosofía contemporánea*, Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de La Plata, La Plata, 1964, 178 págs.

Estiú ha reunido en este volumen diversos estudios sobre la Filosofía contemporánea. No se trata de una Historia ni tampoco de una mera exposición de sistemas y autores. La obra representa más bien como una meditación sobre los mismos, en la cual el autor anhela expresar sus propias "preferencias e inquietudes".

Por su origen, están ausentes de este libro algunas figuras representativas de la filosofía actual. Los estudios de E. versan casi exclusivamente sobre la Filosofía de la Vida y de la Existencia.

El intento del autor no se ciñe a una mera exposición de los sistemas, sino que se dirige a penetrarlos desde aquellos conceptos fundamentales, desde los cuales se organizan —cuando el carácter sistemático lo permite— en sí mismos y en el desarrollo y aplicaciones ulteriores. Se trata de una meditación que quiere hacer comprender el pensamiento de los filósofos estudiados desde sus fundamentos.

Tal meditación está realizada además, con objetividad y simpatía; dotes no frecuentes en obras de esta índole. Todo lo cual confiere a la obra de E. una gran honestidad intelectual. La objetividad a su vez está respaldada por los textos de los propios autores estudiados.

En la obra se echa de menos una valoración crítica de los autores estudiados.

El orden con que los conceptos son expuestos y articulados y el estilo claro y ceñido que los expresa, dan a la obra mayor seriedad y ayudan grandemente a la comprensión de los sistemas y autores expuestos.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI

HECTOR DELFOR MANDRONI, *La vocación del hombre*, Edit. Guadalupe, colección "El hombre en el tiempo", dirigida por el Instituto de Profesorado Verbo Divino de R. Calzada, Buenos Aires, 1965, 145 págs.

Esta obra quiere ser un estudio filosófico sobre la vocación humana, basado en la antropología, la ética y la ontología, con referencias a las ciencias experimentales, a la psicología, sobre todo, y a la teología cristiana. No se trata de determinar los constitutivos de la vocación que predisponen a la elección de una determinada profesión o estado de vida, sino de la ubicación del hombre como hombre para seguir el camino individual y propio de cada uno o para rehacerlo a fin de alcanzar adecuadamente el Fin o Bien trascendente propio y común a todo hombre.

Los elementos de la vocación, aunque se estructuran sobre una base sensitivo-psíquica, son ubicados por M. en el plano específico del hombre, que es el *espíritu*. El primero y fundamento de los restantes es el *conocimiento intelectual*, que abre al hombre a la verdad o ser trascendente, a la vez que ilumina su interioridad y lo pone ante los caminos posibles de su vocación. Este conocimiento está íntimamente vinculado al amor, que ayuda a aquél a una mejor comprensión, sobre todo, de los valores o bienes trascendentes vinculados a la vocación. Tal el contenido del primer capítulo. En el segundo se trata la mediación necesaria "del otro" en el descubrimiento y desarrollo de la vocación. El autor lo ha hecho principalmente a través de los personajes de tres obras de Claudel. Abierto por el conocimiento y ayudado por "el otro", el hombre se abre al *ideal*, que es el tercer elemento de la vocación: los valores trascendentes hechos "*imagen*" o ideal concreto de una vida, y cuya realización lleva a lo que M. llama "esencialización", es decir el perfeccionamiento o actualización de la vida. Tal el contenido del tercer capítulo. El conocimiento abre al hombre a la trascendencia desde la cual —a través "del otro"— se presente el "ideal". Para el cumplimiento de la vocación es menester su realización que sólo se cumple por mediación de la decisión de la *libertad*, de la cual trata el autor en su último capítulo. Con ella quedan integrados los elementos que la constituyen.

El autor ha organizado sistemáticamente su exposición y la cimienta sobre los principios fundamentales de la filosofía cristiana y concretamente tomista; aunque con una preocupación constante de fundarla también en los aportes de la filosofía actual, cuyo lenguaje procura apropiarse. Es un noble esfuerzo para acercar la verdad perenne a la temática y modos de expresión

y pensar de nuestro tiempo. En lo que no estamos seguros es si el autor ha acertado siempre en la elección de las citas. Los pasajes de Claudel y los comentarios de M. —tan buenos en sí mismos— nos parecen distraer demasiado del tema central. En otros casos, como en el de las citas de Heidegger y de Nietzsche sobre la vocación no los juzgamos los más adecuados ni mejor elegidos, tanto más que el autor parece conferir a los textos de Heidegger sobre “culpabilidad” y “existencia auténtica y banal” un sentido moral, del que carecen en absoluto en su autor. Todos estos términos son expresión de una mera fenomenología de la existencia derelicta, que, como tal, es enteramente amoral. En cambio, M. ha aprovechado con acierto el pensamiento de Lavelle, tan rico como tan poco meditado sobre el tema. No así a Max Scheler, que ofrece un abundante venero en torno a los temas de los valores y las personas y de su vocación, y a quien el autor, a pesar de conocer muy bien, apenas si ha citado.

En cuanto a la sustitución de las expresiones tradicionales por las actuales, creemos que es un acierto del autor, siempre que ellas sean más adecuadas y claras. Debemos reconocer que M., en general, lo logra, salvo algunas excepciones. ¿Se gana realmente en claridad y fuerza de expresión con la sustitución del concepto tomista de “actualización” por el de “esencialización” de Lavelle para significar el perfeccionamiento propio del hombre, el que él libremente puede *realizar* llevando a nuevo *acto* o *ser* su esencia o ser permanente? En todo caso, M. ha realizado un buen trabajo: el tema está doctrinariamente bien tratado y fundado, claramente presentado para el lector de nuestros días, ordenado en una síntesis clara y bien articulada y expresado en una prosa ceñida.

Con este tomo se inicia la colección *El hombre en el tiempo*, de la Editorial Guadalupe, en un tamaño pequeño y elegantemente presentado.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI

FERNAND VAN STEENBERGHEN, *Histoire de la philosophie. Période chrétienne*, Louvain-Paris, 1964, 196 pp.

Concebido como un texto para los cursos que el autor desarrolla en la Universidad de Lovaina, este libro presenta una exposición sistemática, clara y sucinta del desarrollo que ofrece la filosofía desde la aparición del cristianismo hasta el renacimiento. Como el autor mismo lo hace notar en el prólogo, el gran problema de una obra de este tipo es elegir entre aquello que debe sacrificar y aquello que ha de exponer. Ser completo, especialmente en un libro histórico, supone despenarse en la doble imposibilidad de brindarlo realmente todo y no perder al alumno, último y principal destinatario del mismo, en un farrago de datos completamente inútiles para él. Ser breve implica elegir entre la presentación de dos o tres figuras relevantes cuya conexión con todo el desarrollo del pensamiento no llega a verse, y la exposición esquemática de todo este desarrollo en sus grandes líneas y momentos. Este último camino es el elegido por el autor.

En una calculada curva que va desde la filosofía de los padres de la Iglesia (1ª parte) y la alta edad media (2ª parte), toca la filosofía en el mundo árabe

(3ª parte), se detiene en el siglo XIII (4ª parte), y cae en el fin de la edad media (5ª parte), se nos ofrece toda la actividad viva de esta imprescindible etapa de la cultura occidental y humana. Algunos autores, pero pocos, se presentan como hitos en el camino: San Agustín, San Buenaventura, San Alberto, Santo Tomás, Siger de Brabante, Duns Scoto, Guillermo de Ockham.

El libro termina con una guía bibliográfica que puede servir de modelo a todas las obras de este tipo. Comprende dos partes y sus respectivas subdivisiones: Instrumentos de heurística y Programa de lecturas. El conjunto de obras presentadas en la guía, todas ellas fácilmente accesibles al estudiante europeo (a quien va dirigido el libro), conforma una magnífica biblioteca de consulta para quien quiera adentrarse en la Edad Media.

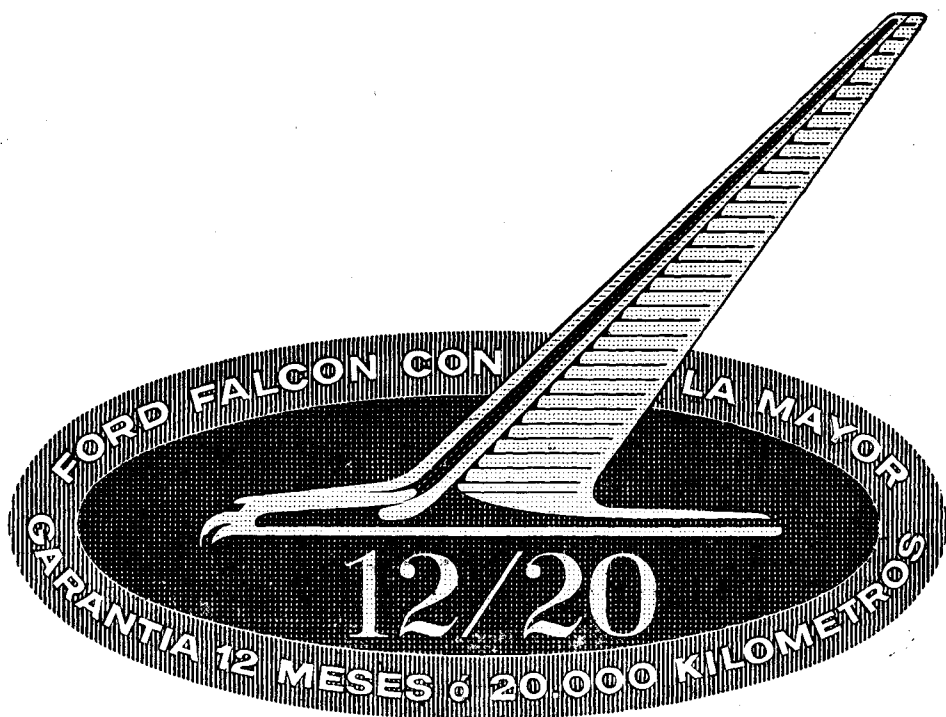
Como texto de un profesor para sus propias clases, el libro nos parece inmejorable; como introducción al estudio de la filosofía patristica y medieval, excelente; y también nos atrevemos a decir que puede ser una buena oportunidad de volver a lo fundamental para aquéllos a quienes el haberse dedicado a estudiar los árboles les hace perder la visión del bosque.

OMAR ARGERAMI

LIBROS RECIBIDOS

- C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, Editrice Studium, Roma, 1964.
- F. SELVAGGI, *Causalità e indeterminismo*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1964.
- C. OTTAVIANO, *La tragicità del reale*, CEDAM, Padova, 1964.
- R. BOYLE, *Experiments and considerations touching colours (a facsimile of 1664 edition)*, Johnson Reprint Corp., New York, 1964.
- J. MARTEL, *Des hommes, des idées et des dieux*, E. Vitte ed., Paris, 1964.
- R. TATON, *The beginnings of modern science. History of Science, vol. II*, Basic Books, New York, 1964.
- P. PRINI, *Umanesimo programmatico*, Ed. Armando, Roma, 1965.
- A. J. IHDE, *The development of modern chemistry*, Harper and Row, New York, 1964.
- F. HARBISON - C. A. MYERS, *Manpower and education*, McGraw-Hill Co., New York, 1965.
- J. RAMÍREZ, *Tipología*, Ed. Aranzadi, Pamplona, 1964.
- F. RAMOS, *La doctrina aristotélica de la materia prima*, Ed. Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito, 1964.
- K. M. SAYRE, *Recognition. A study in the philosophy of artificial intelligence*, Notre Dame University Press, Notre Dame, 1964.
- A. ROMER (editor), *The discovery of radioactivity and transmutation*, Dover Pub. Co., New York, 1964.
- ST. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* (Latin and English), Ed. Blackfriars in conjunction with McGraw-Hill (New York) and Eyre and Spottiswoode (London), 1964, tt. I-II.
- M. HEIDEGGER, *German existentialism*, Philosophical Library, New York, 1965.
- K. OKAKURA, *The Book of Tea*, Dover, New York, 1964.
- H. POINCARÉ, *Mathematics and science. Last essays*, Dover, New York, 1963.
- W. M. IVINS, *Art and geometry*, Dover, New York, 1964.
- A. COLOMBO, *Martin Heidegger*, Ed. Il Mulino, Bologna, 1964.
- R. M. EATON, *Symbolism and truth*, Dover, New York, 1964.
- W. E. JOHNSON, *Logic*, Dover, New York, 1964, 3 vols.
- M. FRONTISTES, *Il est un Dieu*, CEDAM, Padova, 1964.
- R. MONDOLFO, *El humanismo de Marx*, Fondo de Cultura Económica, México, 1964.
- H. E. BARNES, *An intellectual and cultural history of the western world*, Dover, 1965, 3 vols.

- S. ULLMANN, *Semántica*, Ed. Aguilar, Madrid, 1965.
- L. PAULING, *The architecture of molecules*, W. Freeman Co., San Francisco, 1964.
- M. CLAGETT, *Archimedes in the Middle Ages, t. I*, The University of Wisconsin Press, Madison, 1964.
- R. STRAUZ-HUPE Y H. W. HAZARD, *La idea del colonialismo*, Ed. Tecnos, Madrid, 1964.
- A. MUNIER, *A manual of philosophy, vol. I*, Desclée Co., New York-Tournai, 1964.
- J. B. LOTZ, *Le jugement et l'être*, Beauchesne, Paris, 1965.
- M. BORN, *Natural philosophy of cause and chance*, Dover, New York.
- M. STOCKHAMMER, *Thomas Aquinas dictionary*, Philosophical Library, New York, 1965.
- R. O. GREED, *Human fertility and population problems, Procc. of the Seminar sponsored by the American Academy of Arts and Sciences*, Schenkman Pub. Co., Mass., 1963.
- H. D. MANDRIONI, *La vocación del hombre*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1964.
- J. O. RIEDL, *The University in Process, The Aquinas Lecture for 1965*, Marquette University Press, Milwaukee, 1965.



Hace ya 3 años

que Ford Motor Argentina lanzó su famosa garantía 12/20 (12 meses ó 20.000 km.) para el Falcon. Hoy esta garantía no sólo por el período que abarca, sino por la amplitud de su protección, continúa siendo la que otorga al Falcon la ventaja de ser el único vehículo fabricado en el país con el respaldo más amplio para sus compradores.

Ford Motor Argentina
SOCIEDAD ANONIMA

CENTRO DE CALIDAD PARA PRODUCTOS DE CALIDAD

DOCUMENTACION CRITICA IBEROAMERICANA

de Filosofía y Ciencias afines

Revista trimestral de crítica filosófica sobre las principales publicaciones y el estado de la investigación.

Editada por el Centro de Estudios de Filosofía con la colaboración científica de varios Centros universitarios e Instituciones investigadoras de España, Portugal e Iberoamérica.

DOCUMENTACION CRITICA IBEROAMERICANA se publica trimestralmente en cuadernos de 150 págs., aproximadamente. Cada número consta de las siguientes secciones: **Sobre la crítica, el diálogo y la investigación - Estudios críticos - Recensiones - Información científica - Notas y Reseñas - Noticias de Libros - Tesis de Doctorado y de Licenciatura - Obras de próxima publicación - Noticia bio-bibliográfica de colaboradores.**

Precio de la suscripción anual: **Para España:** 400.— ptas. **Para Portugal:** 200.— escudos. **Para Iberoamérica y otros países:** 10.— dólares (ó 600.— ptas.).

Precio especial de suscripción para estudiantes y licenciados que no desempeñen todavía un puesto profesional completamente remunerado: **Para España:** 280.— ptas. **Para Portugal:** 140.— escudos. **Para Iberoamérica y otros países:** 420.— ptas. (ó 7.— dólares).

Precio de cada número suelto: **Para España:** 120.— ptas. **Para Portugal:** 60.— escudos. **Para Iberoamérica y otros países:** 2,50 dólares (ó 150.— ptas.).

La suscripción puede hacerse directamente al Centro de Estudios de Filosofía o a través de cualquier librería.

Redacción y Edición: Centro de Estudios de Filosofía
Consolación 8. **Dirección Postal:** Apartado 145
SEVILLA (España)

Cuando...

Viaje a EE. UU. o EUROPA

Por Avión o Barco

Consulte a su Agencia Amiga

TURISMO PECOM

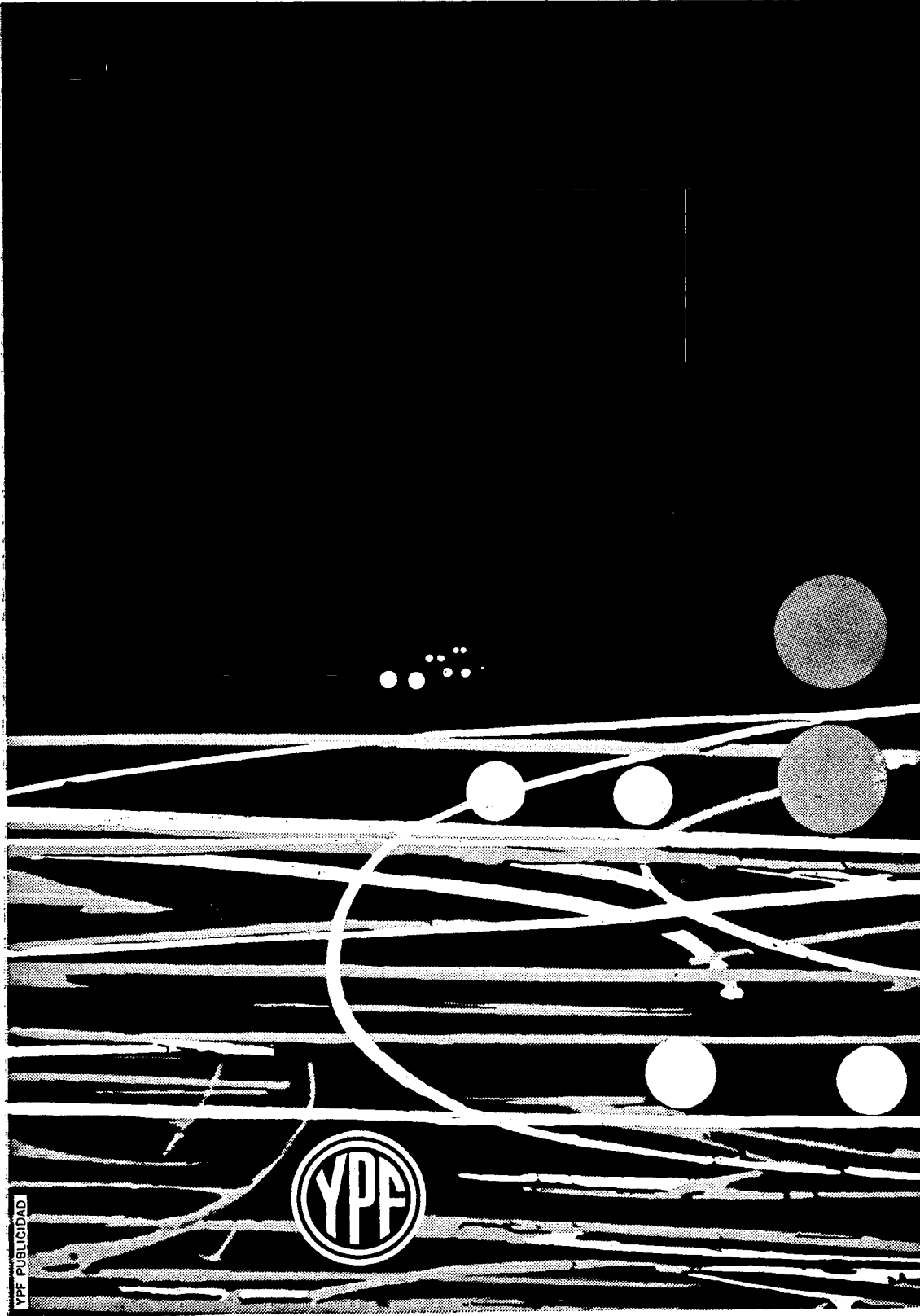
Agente Exclusivo de

PEREZ COMPANC

Avda. DE MAYO 560

Tel. 30-5252/6100 y 6651/6

Cables: P E C O M



YPF PUBLICIDAD

ASTRA

ASTRA

ASTRA

COMPAÑIA ARGENTINA DE PETROLEO S.A.

**EL
ESFUERZO
INDUSTRIAL
ES
IMPULSADO
CON
MAS ENERGIA!**

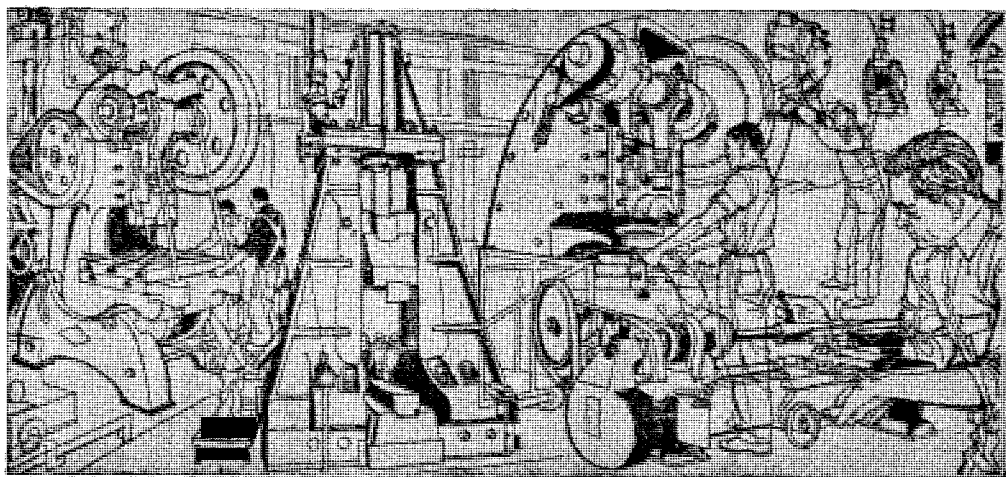


SEÑOR INDUSTRIAL:

Los planes de expansión y las importantes realizaciones llevadas a cabo por SEGBA, en materia de centrales y redes de transmisión y distribución, permitieron levantar las restricciones al uso de la energía eléctrica. Actualmente se puede trabajar a cualquier hora y todos los días.

Consúltenos sobre condiciones generales y tarifarias.

Edificio Volta, Avda. Pte. R. S. Peña 812
T. E. 45-0151



UNA EMPRESA DE LOS ARGENTINOS
EN PERMANENTE EXPANSION



SERVICIOS ELECTRICOS DEL GRAN BUENOS AIRES S.A.

UN SER GENEROSO

La humanitaria protección que el dador de sangre brinda generosamente a la comunidad permite salvar muchísimas vidas.

Dar sangre hasta tres veces por año no es normalmente perjudicial ni nocivo para la salud. El organismo repone la cantidad extraída en muy breve tiempo.

Muchas beneméritas instituciones, que necesitan de su importante apoyo, le brindarán el asesoramiento necesario.

FUNDACION DE HEMOFILIA

MELO 3081, CAPITAL - 80-7006

HOSPITAL BRITANICO DE BUENOS AIRES

PERDRIEL 74, CAPITAL - 23-0041

HOSPITAL DE CLINICAS

Instituto de Transfusiones Luis Agote

CORDOBA 2149, CAPITAL - 83-8838

HOSPITAL ESPAÑOL

BELGRANO 2975, CAPITAL - 93-2415

HOSPITAL PEDRO FIORITO

BELGRANO 851, AVELLANEDA - 22-3081

HOSPITAL ITALIANO

GASCON 450, CAPITAL - 88-0011

HOSPITAL DE QUILMES

ALLINSON BELL 770, QUILMES - 203-1821/3

HOSPITAL RIVADAVIA

Sala XX.C:E.M.I.C.

BUSTAMANTE 2531, CAPITAL - 82-9898

INSTITUTO MUNICIPAL DE QUEMADOS

Cirugía Plástica y Reparadora

VIAMONTE 2189, CAPITAL - 82-0076

DONE SU SANGRE Y SALVE UNA VIDA

Colaboración de



Compañía Argentina de Petróleo S.A.

No se ve... pero está circulando
en los motores de los vehículos que
transitan incesantemente por calles,
avenidas y caminos... Es la
"vía líquida", ágil y enérgica,
por donde fluye la vida interior

La vía líquida

de cada motor: es el petróleo la fuerza
que mueve el transporte moderno.
Sirviendo al ritmo creciente
de ese movimiento —que es progreso—,
Esso S. A. Petrolera Argentina
trabaja desde hace muchos años
en el país, investigando
sin pausa, buscando petróleo,
extrayéndolo y transformándolo
en más y mejores productos, en más
y mejor bienestar para la comunidad.



INVESTIGANDO LAS EXIGENCIAS DEL MAÑANA, ESSO SIRVE LAS NECESIDADES DE HOY

